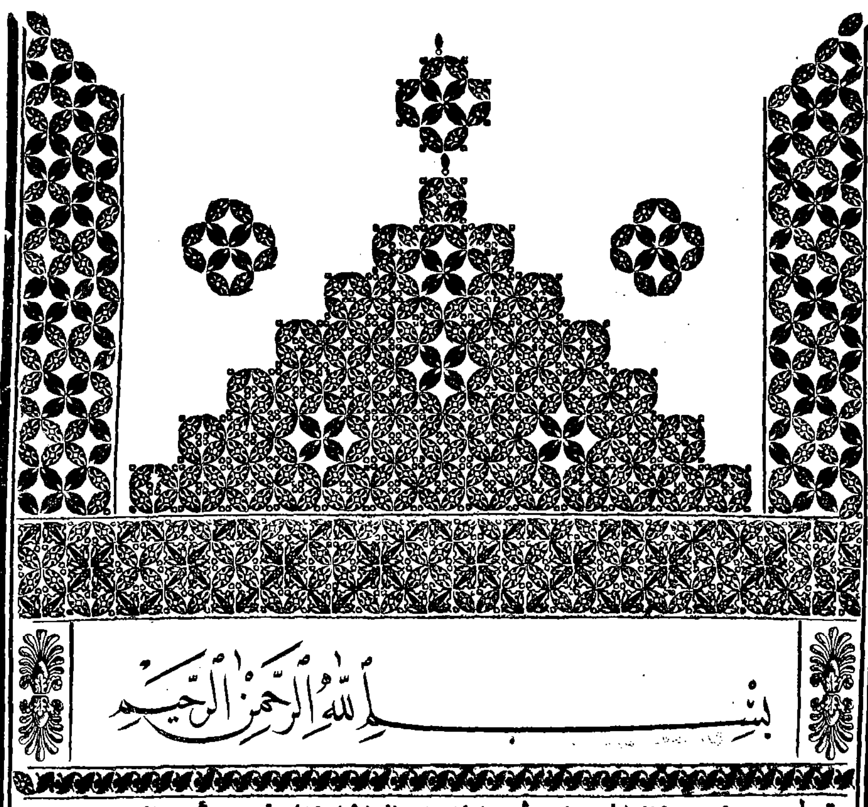
الجزء الثالث من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمين

م



بسم الله الرحمن الرحيم

(التخصيص) مصدر خصص بمعنى خص (قصر العام على بعض افراده) بان لا يراد منه البعض الآخر

(قوله بمعنى خص) قال المحشيان وشيخنا الشهاب انه اشارة الى انه بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكثير الذى تفيده هذه الصيغة غالبا (وأقول) ينبغى أن المراد ان الاولى الحمل على ذلك لانه أنسب لا أنه يتعين الحمل عليه والا فلا مانع من بقائه بحاله لكنه وضع اصطلاحا للقصر المذكور والمناسبة حاصلة فى الجملة وانما يتعين الحمل المذكور لو أريد المعنى اللغوى للتخصيص لكنه غير مراد كما لا يخفى (قوله قصر العام على بعض افراده) أقول فيه أمران * الاول انه غير مانع لشموله قصره بعد دخول وقت العمل به مع أنه نسخ لا تخصيص كما سيأتى فى قول المصنف مسئلة ان تأخر الخاص عن العمل بالعام أى عن وقته نسخ ثم رأيت المصنف نقل هذا الايراد عن القرافى وأقره ويمكن أن يجاب بأن هذا التعريف من التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون أو بأن هنا قيدا محذوفا للعلم به مما سيأتى * والثانى أنه شامل لقصره على الصورة النادرة وغير المقصودة وهو الاوجه لان القصر انما يصح بدليل صحيح وترك المصنف ذلك لظهوره واذا قام الدليل فلا فرق فما قيل كان ينبغى تقييده أفراده بالغالبة ليخرج النادرة وغير المقصودة فان القصر على احداهما ليس تخصيصا خلافا للحنفية ولذلك ضعف تأويلهم أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل بحمله على المكاتبة أو المملوكة لانه نادرة فلا يقصر عليه الحكم ممنوع ولا حاجة الى جواب البرماوى بأنه مع ندوره لا دليل فيه على تخصيص العام بذلك انتهى على أن التعريف قد يكون للافراد مطلقا صحيحة كانت أو فاسدة كما سيشير اليه المصنف فى اول كتاب القياس فيجوز أن يراد هنا الاعم فلا يحتاج أيضا الى هذا التقييد (قوله بأن لا يراد منه البعض الآخر) ينبغى ان المراد عدم الارادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتى فى قوله والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما وليناسب قوله الآتى تنبيها بهذا على

ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص كالعام المخصوص

ان المخصوص فى الحقيقة الحكم وقد يكون هذا بملاحظة غير مختار المصنف الذى سنبينه فلا حاجة لارادة ماذكر (قوله ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص) فيه أمور * الاول انه قد يقال كيف يصدق به مع قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وليس فيه حكم ثبت لمتعدد وقد قصر عليه ويجاب بأن المراد بثبوت الحكم للمتعدد كون الحكم بحيث يثبت لافراد العام لولا التخصيص وبعبارة أخرى ثبوته باعتبار دلالة الكلام وما يفهم من ظاهره ألا ترى ان العام المخصوص لو انتهى تخصيصه الى واحد صدق عليه ذلك مع انتفاء ثبوت الحكم بالفعل للمتعدد فوزان العام الذى أريد به الخصوص فى ذلك وزان المخصوص الذى انتهى تخصيصه الى الواحد * والثانى ان ماذكره من الصدق المذكور يؤيده مانقله العضد من استدلالهم حيث قال مانصه قالوا أى القائلون بجواز التخصيص الى واحد رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وأراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده أهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الجواب أنه غير محل النزاع فان البحث فى تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت فى حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا وأخرجنا به المعهود انتهى فقوله قالوا الخ صريح فى جعلهم مثل هذا من قبيل التخصيص وما رده هذا الدليل بالجواب الذى ذكره فيمكن دفعه بأن كونه هنا للمعهود لا يمنع كونه موضوعا للعموم وانه قصر هنا على بعض افراده ولا معنى للتخصيص الا قصر ماوضع للعموم على بعض أفراده ولم يعتبر المصنف فى حد العام ما يخرج المعهود والحاصل ان قصره على بعض الافراد بقرينة العهد كقصره عليه بقرينة أخرى اذهما فى المعنى واحد وهو ارادة البعض فقط للحكم بقرينة على أنه لو تم هذا الرد لم يمنع أصل الاستدلال لانه اذا صح ارادة الواحد منه بطريق العهد صح ارادته منه بغير طريق العهد اذ لا فرق فى المعنى مع أن المولى سعد الدين قال فى قوله انه للمعهود مانصه يبقى البحث فى صحة اطلاق الناس المعهود على واحد انتهى * والثالث ان شيخ الاسلام قال ان هذا مخالف لقول شيخه البرماوى ان المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه لانه باق على عمومه فيخرج العام المراد به الخصوص فانه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه اى فقط قال وقد يقال لا مخالفة فالشارح نظر الى الظاهر وشيخه الى المعنى انتهى (وأقول) كأن مراده بقصر اللفظ الذى نفاه ارادة استعماله فى فرد معين من مدلوله كما فى العام الذى أريد به الخصوص وبقائه على عمومه ارادة عمومه فيكون موافقا لقول المصنف الآتى والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما الخ على مافيه مما سيعلم لا مجرد دلالته على العموم لان العام وان استعمل فى معين مع القرينة لا تنتفى دلالته على العموم وكان مراد الشيخ بالظاهر الذى قال ان الشارح نظر اليه مجرد دلالة اللفظ على العموم وان لم ترد وبالمعنى الدلالة المرادة وأما مخالفة الشارح لقول شيخه المذكور فيجاب عنها بأنه لا يبالى بها فانه غير متقيد بأقوال شيخه نعم يلزم مما قاله الشارح مع مقابلة المصنف العام الذى أريد به الخصوص بالعام المخصوص الدالة على ان الاول ليس من العام المخصوص أن يوجد التخصيص ولا يوجد العام المخصوص فلا يصدق على اللفظ الذى أريد به ذلك الخصوص أنه مخصوص والا دخل فى العام المخصوص مع انه مقابل له على هذا التقدير فيتحقق مبدأ الاشتقاق مع انتفاء المشتق وهذا وان أمكن فى الاصطلاحيات

لكنه يستبعد * والرابع ان شيخ الاسلام قال وقوله ويصدق الاولى فيصدق بالفاء لان قوله بأن لا يراد منه البعض الآخر تفسير الكلام المصنف فيصدق بما قاله انتهى ويمكن أن يجاب بان هذا التفسير لما لم يتعين لان يتفرع عليه الصدق المذكور لاحتمال أن يعتبر مع عدم ارادة البعض الآخر من حيث الحكم ارادته من حيث التناول فلا يشمل العام الذى أريد به الخصوص عدل عن فاء التفريع الى الواو وأشار بما ذكره الى ان عدم ارادة البعض الآخر من حيث الحكم أعم من أن يراد من حيث التناول أولا (قوله وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد) فيه أمران * الاول ان شيخنا الشهاب أورد انه اذا كان مسمى العام واحدا فقد يشكل بأنه يلزم حينئذ ان دلالته على بعض المسمى تضمن وقد مرّ انها مطابقة انتهى وهو ايراد حسن ويمكن أن يجاب عنه بمنع اللزوم المذكور فانه لم يوجد هنا شرط دلالة التضمن لانها دلالة اللفظ على جزء المعنى فى ضمن دلالته على الكل حتى لو دل على الجزء استقلالا لم تكن دلالة التضمن كما تقرر فى محله والعام دلالته على كل واحد مستقلة لا فى ضمن دلالته على المجموع فليست هذه الدلالة من دلالة التضمن فى شئ * والثانى ان الكورانى قد بالغ هنا فى اعتراض كلام المصنف والشارح حيث قال ما نصه وانما عدل عنه المصنف على ما فى بعض الشروح لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد وهذا وهم منه لان المراد بالمسميات هو الآحاد التى اشتركت فى أمر كالرجال مثلا فانها مشتركة فى معنى الرجل فهى مسميات ذلك الامر المشترك فيه لا مسميات العام ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الآحاد أنه ذلك الامر المشترك مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين أحدهما أن المتبادر من الافراد هى الجزئيات كزيد وعمرو وخالد فانها افراد الانسان أى جزئياته فيصدق على كل واحد انه انسان بخلاف العام فانه لا يصدق على تلك الافراد الثانى ان افراد الجمع المستغرق هى الجموع لا الوحدان فيلزم أن يكون معنى العموم فى الرجال تناوله جميع الجموع لا الوحدان والمصنف لم يقل به وان صار الى التهويل بان المراد هى الآحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ماذكرناه فى توجيه كلام الشيخ فلا وجه للعدول عنها انتهى (وأقول) اما نسبته توجيه العدول بما ذكر الى بعض الشروح كما هو صريح عبارته كما ترى فهو خلاف الصواب فان هذا التوجيه للمصنف نفسه فكان اللائق نسبته اليه كما نسبه اليه الشارح المحقق بقوله كما قال أى فى منع الموانع وان ذكره الزركشى من غير عزو اليه فان نسبة القول لقائله هو المناسب لا نسبته لحاكيه عنه صريحا أو معنى وأما رده التوجيه المذكور بانه وهم فهو الوهم بلا خفاء وذلك لانه علل كونه وهما بقوله لان المراد بالمسميات هى الآحاد التى اشتركت فى أمر الخ ولا يخفى ان حاصله ان المراد بالمسميات هى الآحاد التى بينها قدر مشترك وانها مسميات لذلك القدر المشترك لا مسميات لنفس العام ولا يخفى ان هذا لا يرد التوجيه المذكور لان حاصله ان ظاهر عبارة ابن الحاجب فاسد لانها تدل على ان للعام مسميات مع انه ليس له الا مسمى واحد فحسن العدول عنها الى ما لا يدل على ذلك ومعلوم ان هذا لا يندفع بكون المراد بالمسميات الآحاد المذكورة وانها مسميات للقدر المشترك بينها لا لنفس العام لان ارادة ذلك مع ما فيه مما سيعلم لا يمنع كون ظاهر العبارة تعدد المسمى مع أنه ليس كذلك فان أراد بهذا الكلام الطعن فى نفس التوجيه وفى ان

وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد

(والقابل له) اى للتخصيص (حكم ثبت لمتعدد)

مسمى العام واحد وفى أن ظاهر عبارة ابن الحاجب تعدده فهذا طعن باطل لايخفى بطلانه على عاقل فان كون ظاهر عبارة ابن الحاجب ماذكرنا لايسع عاقلا انكاره اذ لايفهم عاقل من قولنا مسميات العام غير تعدد المسمى له وكذا كون مسمى العام واحدا لان مسمى اللفظ هو معناه وما أريد به ومعنى العام وما أريد به كل الافراد قطعا لابعضها بدليل ما يأتى من ان العام المخصوص مجاز عند الاكثر ومن نص على أنه واحد وهو كل الافراد الامام الجليل الشمس الاصفهانى فى شرح المحصول وان أراد به توجيه عبارة ابن الحاجب وتأويلها بحيث تصح كما يدل عليه قوله كماذكرناه فى توجيه كلام الشيخ يعنى ابن الحاجب فنقول اما أولا فلايخفى مافى هذا التوجيه من التكلف والتعسف لانه اما أن يريد أن القدر المشترك بين تلك الآحاد هو مسمى العام أولا فان أراد الاول لزم مع الاحتياج لتقدير المضاف وأن المعنى مسميات مسمى العام كون مدلول العام كليا لا كلية وهو خلاف المنصور عند المصنف وغيره كما تقدم واخراج المسميات عن المعنى المفهوم منها الى ما لا يفهم منها فان المفهوم منها معانى الشئ وقد أريد بها على هذا التقدير جزئيات الشئ وجزئيات الشئ ليست معانى له الابغاية التعسف والتجوز وقد حملها العضد على هذا المعنى كما قال الكمال وحملها العضد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من حواشى المولى سعد الدين انتهى وان أراد الثانى لزم كون اضافة المسميات الى العام لغوا لامعنى لها واخراج المسميات عن معناها المفهوم منها الابغاية التعسف والتجوز كما تقرر ويكفى فى قباحة هذا الوجه أن حاصله حمل مسميات العام على مسميات غير العام وغير مسماه واما ثانيا فغاية الامر تصحيح العبارة بهذا التأويل ومعلوم أن تصحيحها بالتأويل لايمنع فساد ظاهرها ولاحسن العدول عما هو فاسد الظاهر فان قيل سلمنا جميع ذلك لكن فى تعبير المصنف بالافراد خلل كما بينه الكورانى قلت هذا شئ آخر لم يعتبره فيما استدل به على زعمه الوهم ولا فى توجيه عبارة ابن الحاجب ومع ذلك سنبين اندفاعه وأما مازعمه من توجيه الاعتراض على عبارة المصنف من الوجهين اللذين ذكرهما فيندفع كل منهما بأن المصنف أراد بالافراد الآحاد وهو اطلاق شائع فى الفن وليس فى هذا تهويل خلافا لمازعمه لان الاطلاق بمعنى شائع فى الفن لاتهويل فيه بل كلام المصنف دال عليه كقوله والقابل له حكم ثبت لمتعدد اذ لا يتبادر من المتعدد الا الآحاد وقوله والحق جوازه الى واحد فانه ظاهر فى انه المراد بالفرد ولا يلزم على هذا عدم الاحتياج الى العدول كما توهمه لان محذور العدول عنه من فساد ظاهره بدلالته على تعدد مسمى العام مع انه ليس كذلك غير موجود فى العدول اليه فالعدول محتاج اليه للخلاص من هذا المحذور وأما مازعمه على عبارة المصنف فقد علم اندفاعه ولو سلم فذلك المحذور أخف فلذلك حسن العدول للخلاص منه وان فرض لزوم محذور أخف فليتأمل (قوله والقابل له حكم ثبت لمتعدد) فيه أمور * الاول قال الكورانى يريد أن المقصور فى الحقيقة هو الحكم المتعلق بالمتعدد اذ ربما يتوهم ان الرجال فى قولك جاءنى الرجال هو المقصور نظرا الى ظاهر تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض افراده ولولا مانقل عن المصنف كان يمكن حمل كلامه هذا على مايشمل أسماء العدد اذ المتعدد صادق على العام وعلى اسماء العدد انتهى (وأقول) كأنه أراد بما نقل عن المصنف مافى منع الموانع فانه يقتضى اخراج أسماء العدد حيث

قال فان قلت فأسماء العدد لا تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لمتعدد ولئن قلتم انها تقبل التخصيص لزم أن تكون عامة فيبطل قولكم فى حد العام من غير حصر قلت مدلول أسماء العدد واحد لا متعدد فان التعدد فى المعدود لا فى اسم العدد انتهى لكن فيما ذكره سؤالا وجوابا من النظر ما لا يخفى أما الاول فلاقتضائه عدم قبولها التخصيص مع ان كلام العضد كابن الحاجب وغيره مصرح بقبولها التخصيص حيث قال التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما التعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد تخصص انتهى ولا يخفى ان كلام هؤلاء انما هو فى التخصيص اصطلاحا فهو اطلاق آخر لكنه قليل كما نبه على قلته التعبير بقد وقد يكون كلام المصنف هذا باعتبار الاطلاق الاكثر وأما الجواب فاختلاله ظاهر لان كون مدلول اسم العدد واحدا لا ينافى أنه ذو آحاد يدخلها التخصيص كما فى العام فان مدلوله واحد كما تقدم عنه ومع ذلك يدخله التخصيص لكونه ذا آحاد وأما قوله فان التعدد فى المعدود لا فى اسم العدد فان أراد باسم العدد اللفظ كلفظ عشرة وبالمعدود معناه بجملة الآحاد المخصوصة ففيه أن تعدد اللفظ غير معتبر هنا ولا مدخل له فيما نحن فيه أو أراد باسم العدد مسماه بمعنى جملة الوحدات المخصوصة وبالمعدود محل تلك الوحدات كالرجال ففيه أن وحدته لا تنافى كونه مركبا من آحاد يدخلها التخصيص اذا تقرر ذلك فيمكن حمل المتعدد فى عبارة المصنف على ما يشمل أسماء الاعداد وان خالف ما تقرر عنه لان هذه العبارة عبارة القوم وبيان لاصطلاحهم ولم يثبت عنه مخالفتهم فيه فينبغى حملها على ما يوافق ما صرحوا به وان فهم هو خلاف ذلك وكلام الشارح المحقق المحلى صالح للحمل على ما يشمل أسماء العدد حيث قال نبه بهذا على ان الخصوص فى الحقيقة الحكم وأن المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود بما سبق انتهى فان أراد الكورانى بما أشار اليه من أنه لا يمكن حمل كلام المصنف على ما يشمل أسماء العدد لما تقرر عنه التعريض بالشارح المحقق حيث صدقت عبارته بأسماء العدد فلا التفات اليه ولا تعويل عليه لاتجاه ما صدقت به عبارته خصوصا مع ضعف جواب المصنف كما تبين وأيضا فان اختص التخصيص بالعام الحقيقى عند المصنف لزم استدراك هذه الجملة لعدم الحاجة اليها فان المتبادر من قصر العام قصر حكمه والا لم يكن التعريف تاما ولو سلم لزم استدراك قوله ثبت لمتعدد وكان يكفيه أن يقول والقابل له الحكم لان من لازم الحكم فى العام الحقيقى ثبوته للمتعدد وان لم يختص بالعام الحقيقى فلا وجه للفرق بين أسماء العدد وغيرها مما ليس بعام حقيقى لا يقال عبارة الشارح المحقق لا تصلح لشمول أسماء العدد لتقييده بالعام حيث قال وان المراد بالعام هنا وأسماء العدد لا عموم لها لانا نقول حيث لم يرد العام المحدود بما سبق لم يتجه أن يراد به الا العام بمعنى مطلق المتناول للمتعدد وأسماء العدد كذلك ولا يخفى انه حيث لم يختص التخصيص بالعام المحدود بما سبق فلا بعد فى عدم اختصاصه أيضا بقصر المتعدد لفظا كما أفاده الشارح ولا يلزم من ان العموم من عوارض الالفاظ كون التخصيص كذلك ومن هنا ينظر فيما ذكره شيخ الاسلام من أن التخصيص اصطلاحا فرع العموم وانه لو قال له على عشرة الا خمسة مثلا لا يسمى

قوله فلا عموم الخ فى هامش نسخة بخطه فيه نظر

تخصيصا

تخصيصا ومن اعتراضه على قول الشارح لفظا أو معنى بأن المناسب لكلام المصنف السابق واللاحق الاقتصار على لفظا الى آخر ما أطال به * والامر الثانى قال شيخنا الشهاب قوله لمتعدد أى ولو أجزاء بقرينة ما يأتى بعد أوراق من قوله وأمّا مثل حتى مطلع الفجر فلتحقق العموم يعنى فى أجزاء الليلة كما نبه عليه الشارح هناك انتهى (وأقول) مجرّد هذا ليس فيه افصاح بدخول التخصيص فى ذى الاجزاء لكنه يشعر به كما يصرّح به ما يأتى عن المختصر وغيره وفى شرح الزركشى فلا يجوز التخصيص فى الافعال لانه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم وكذلك النص فالواحد لا يجوز تخصيصه لانّ التخصيص اخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك فى الواحد واعترض القرافى بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج بعض أجزائه لصحة قولك رأيت زيدا وتريد بعضه وان تعذر اخراج بعض الجزئيات فينبغى التفصيل انتهى ما فى الزركشى ولعلّ مراده الافعال المثبتة لما تقدّم من عموم المنفية وفى المختصر ولا يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل انتهى وعبارة العضد واعلم ان التخصيص باى تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن افتراقها حقيقة نحو الناس كلهم أو حكما نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر عليه ولانّ التأكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر تجوزا أو سهوا فتلازما انتهى وقوله فتلازما أى جواز التأكيد بكل وامكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين قال السعد وهذا يشكل بمثل ما رأيت أحدا فانه يصح التخصيص ولا يصح التأكيد وبمثل أكلت الرغيف كله فانه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص بالتفسير الاوّل وكأنّه أراد التلازم بين التأكيد بكل والتخصيص باحد التفسيرين لا بكل منهما وحينئذ يندفع الاشكال الثانى انتهى * والامر الثالث قال شيخنا الشهاب أيضا جعل العضد القابل له اما الحكم أو الدلالة مع الحكم انتهى وأشار الى ما شرحه السعد من كلام العضد بقوله يعنى ان مثل اقتلوا الكافرين الا أهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح اخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفى مثل اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون معنى القصر فى الاوّل ان اللفظ الذى يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفى الثانى ان اللفظ الذى كان يتناول الجميع فى نفسه قد اقتصرت دلالته على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ ان كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى وكانّ وجه اعراض المصنف عن ذلك والاقتصار على الحكم لما يأتى فى كلامه من اطلاقه أن العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما مع ان المقصود بالذات قصر الحكم (قوله لفظا أو معنى) أقول قد تستشكل هذه التفرقة بانّ المتعدد لفظا لا يظهر الا أن المراد به المتعدد الذى دل اللفظ عليه بان يدل اللفظ على متعدد والمفهوم كذلك لانه مدلول اللفظ كما يدل عليه تعريفه بانه ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق اللهم الا أن يجاب بانه أراد بالمتعدد لفظا ما دل عليه اللفظ بالمنطوق ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر قوله لفظا بقوله اى بان كان اسم المتعدد ملفوظا به انتهى

لفظا أو معنى كالمفهوم

قوله فلا عموم الخ فى هامش نسخة بخطه فيه نظر

ومراده ماقلناه فليتامل (قوله نبه بهذا على ان المخصوص فى الحقيقة الحكم) فيه أمران * الاول قال الكمال أى فى العام المخصوص فتخصيصه فى الحكم قصر الحكم على بعض افراد العام أما العام المراد به الخصوص فان القصر فيه قصر دلالة لفظ العام لاقصر حكمه فقط الخ (وأقول) ماأطلقه فى العام المخصوص يوافق اطلاق ماياتى من قول المصنف عمومه مرادتناولا لاحكما دون ماتقدم عن العضد والسعد وأماماذكره فى العام الذى أريد به الخصوص ففيه بحث لان غاية مافى الباب انه مجاز وقد صرحوا ببقاء دلالة المجاز على معناه الحقيقى ويجاب بانه أراد بقصر الدلالة فيه عدم ارادتها وان كانت متحققة على وفق ماياتى فيه فى كلام المصنف الآتى وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله فى الحقيقة ان المخصوص بالذات والقصد الاولى هو الحكم وأما الدلالة بحسب القصد ففيها تفصيل فلا اشكال عليه * والثانى ان الموافق لماياتى فى تقرير قول المصنف والاستثناء من النفى اثبات وبالعكس أن المراد بالحكم هنا المحكوم به (قوله ماهو أعم من المحدود) أى وذلك الاعم هو المعنى العام الشامل للفظ والمعنى وللعام بالمعنى المحدود فيماسبق وغيره ومنه أسماء العدد على ماتقدم (قوله والحق جوازه) أقول هو على حذف المضاف أى جواز انتهائه فالمتعدى بالى هو المضاف المحذوف ويجوز جعل الجار والمجرور حالا من الهاء فى جوازه متعلقا بمنتهيا محذوفا (قوله ان لم يكن لفظ العام جمعا) أقول يدخل فيه نحو لقيت كل رجل فى البلد وأكلت كل رمانة فى البستان لان لفظ العام هنا ليس بجمع لايقال بل هو جمع فى المعنى لشموله لانه لوصح هذا دخل جميع ألفاظ العموم كمن والرجل فى قوله ان كان جمعا وهو باطل قطعا وحينئذ فقتضى اطلاقه جواز التخصيص هنا الى الواحد ولا يخفى بعده وفى العضد كابن الحاجب وغيره استدلالا على مختاره فى التخصيص مانصه انا لو قال قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل الاثلاثة عدلاغيا مخطئا وكذا لو قال أكلت كل رمانة فى البستان ولم يأكل الاثلاثا وكذا لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فاكرمه وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا مخطئا انتهى ثم رأيت فى التلويح مانصه والثالث أى من وجوه النظر أن من قال لقيت كل رجل فى البلد وأكلت كل رمانة فى البستان ثم قال أردت واحدا عدلاغيا عرفا وعقلا ثم أجاب عن هذا بان الكلام فى الصحة لغة انتهى وحاصله كمافى الحواشى الخسروية ان الكلام هنا فى الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور فى النظر عرف اللغة بل مطلق العرف انتهى (قوله والى أقل الجمع ثلاثة أو أثنين ان كان جمعا) أقول فيه أمور * الاول انه شمل اطلاقه جمع الكثرة وهو واضح على ماتقدم عن الاصفهانى والتفتازانى وأما على اطلاق غيرهما فهو محل نظر فيحتمل أن يتقيد هذا بجمع القلة ويتقيد انتهاء التخصيص فى جمع الكثرة باحد عشر ويحتمل أن لافرق كما هو ظاهر اطلاقه نظرا لما شاع فى العرف من اطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فاكثر كما تقدم عن المصنف * والثانى ان هذا الحكم لايتقيد بخصوص الجمع بل مثله فى ذلك اسم الجمع ولهذا قال شيخ الاسلام فى معنى الجمع اسم جمع كنساء وقوم ورهط انتهى وحينئذ يشكل امتناع تخصيصه الى الواحد مع ادخال العام الذى أريد به الخصوص فى تعريف التخصيص كما تقدم وتمثيلهم له بقوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود وقوله تعالى أم يحسدون

نبه بهذا على ان المخصوص فى الحقيقة الحكم وأن المراد بالعام هنا ماهو أعم من المحدود بماسبق فالمتعدد لفظا نحو فاقتلوا المشركين وخص منه الذى ونحوه ومعنى كفهوم فلا تقل لهما أف من سائر أنواع الايذاء وخص منه حبس الوالدين الولد فانه جائز على ماصححه الغزالى وغيره (والحق جوازه) اى التخصيص (الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا) كمن والمفرد المحلى باللام (والى أقل الجمع) ثلاثة أو اثنين (ان كان) جمعا كالمسلمين والمسلمات (وقيل) يجوز الى واحد (مطلقا) نظرا فى الجمع الى أن افراده آحاد كغيره (وشذ المنع) الى واحد (مطلقا) بان لايجوز الا الى أقل الجمع مطلقا

الناس أى رسول الله فقد جاز التخصيص الى الواحد فى اسم الجمع المساوى للجمع فى هذا الحكم اللهم الا أن يجاب بان الكلام كله فى العام المخصوص لا فى الذى أريد به الخصوص لكن لابد من فرق واضح من جهة المعنى ويحتمل ان اسم الجنس الجمعى كالكلم كالجمع أيضا والثالث ان قضية كلامه امتناع الانتهاء الى مادون اقل الجمع وان قلنا ان افراد الجمع العام آحاد ويصرح به قول الشارح الآتى نظرا فى الجمع الى ان افراده آحاد كغيره وكان وجهه المحافظة على معنى الجمعية المعتبرة فى الجمع فليتامل والرابع ان الزركشى قال وهذا التفصيل للقفال الشاشى قال المصنف وما أظنه يقول به فى محل تخصيص ولا يخالف فى صحة الاستثناء الاكثر الى الواحد بل الظاهر ان قوله مقصور على ماعدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل على عشرة الا تسعة ويحتمل ان يعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه (قلت) الاستثناء ان كان من جمع أو مافى معناه كالقوم فهو يشترط اسم الجمع كما صرح به وان كان فيه عدد فليس الكلام فيه اذ لا عموم انتهى كلام الزركشى وفى كلا شقى اعتراضه نظر اما الاول فقد افاد كلام العضد كابن الحاجب وغيره الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فى الاستثناء ومثل باكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا حيث قال القائلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا لانه يجوز أكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعنى بدل البعض أى مخصوص بسبب اخراج المخصوص بالاستثناء ونحوه منه وانا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والفرق قائم وسيأتى ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله اشتريت العشرة أحدها انتهى والناس وان لم يكن جمعا فهو اسم جمع وحكمهما واحد هنا ولهذا قال فى التلويح والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى مادونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل أو فى معناه كالنساء فى لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ماهو اصل وضع المفرد انتهى ثم نظر فى حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء بانه انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ فلا عموم فلا تخصيص ثم اجاب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى انتهى واما الثانى فقوله فليس الكلام فيه ممنوع بل الكلام فيما يشمله كما يصرح به قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وما تقرر فى الكلام عليه (قوله وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور) فيه امران * الاول قال الكمال هو ماصححه الامام الرازى والبيضاوى انتهى (واقول) عبارة المحصول ومنع ابو الحسين ذلك أى الانتهاء فى التخصيص الى الواحد من جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الاصح ثم وجهه بان الرجل لو قال اكلت كل مافى الدار من الرمان وكان فيها الف رمانة وكان قد اكل رمانة واحدة او ثلاثة عابه اهل اللغة ولو قال كل من دخل دارى اكرمته ثم قال اردت به زيدا وحده عابه اهل اللغة انتهى ولم يتعرض الاصفهانى والقرافى فى شرحيهما لتفسير الكثرة

(وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور) فيجوز حينئذ (وقيل الا ان يبقى قريب من مدلوله) أى العام قبل التخصيص فيجوز حينئذ

المذكورة وعبر فى المنهاج بقوله يجوز التخصيص مابقى غير محصور وقال الاسنوى فى شرحه اختلفوا فى ضابط المقدار الذى لابد من بقائه بعد التخصيص فذهب أبو الحسين الى انه لابد من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما واين ثم قال وهذا المذهب نقله الآمدى وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه واختلفوا فى تفسير هذا الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون اكثر من النصف وفسره المصنف بان يكون غير محصور انتهى والثانى ان مقتضاه اطلاق المنع اذا كان افراد العام محصورة فى الواقع كرجال البلد وهم مائة أو خمسون مثلا (قوله والاخيران متقاربان) اقول فيه بحث لانه اذا كان مدلول العام فى الواقع مائة الف مثلا كما لو قيل جاءنى رجال البلد وكان عدتهم فى الواقع ذلك وخص الى ان بقى الثلث مثلا او الفان صدق اول الاخيرين دون ثانيهما اذ الباقى غير محصور وليس قريبا من مدلول العام هذا ان اريد بغير المحصور متعارف الفقهاء فى نحو محرمات النكاح فان أريد به مالا يتناهى وكان مدلول العام متناولا لانواع كل منها لا يتناهى وخص منه الى ان بقى نوع واحد كما لو كان العام لفظ المعلومات مما فى السماء والارض وما بينهما سواء الموجود منها خارجا وغيره وخص الى ان بقى نوع واحد من تلك الانواع كنوع الانسان مطلقا سواء الموجود منه وغيره صدق أيضا اولهما دون ثانيهما اذ النوع الباقى غير محصور وليس قريبا من المدلول ولو كان المدلول فى الواقع مائة وخص الى ان بقى تسعون مثلا صدق ثانيهما دون أولهما اذ الباقى قريب من المدلول وهو محصور ولو كان المدلول فى الواقع مائة ألف فخص الى ان بقى ثمانون الفا مثلا صدقا جميعا اذ الباقى قريب من المدلول وهو غير محصور وقضية ذلك ان بينهما عموما وخصوصا من وجه فكيف يكونان متقاربين اللهم الا ان يريد انهما متقاربان فى الجملة بمعنى انهما قد يتقاربان (لا يقال) لا يتصور ان يكون الباقى محصورا الا ان العام يتناول جميع الافراد الممكنة وهى لا تتناهى (لانا نقول) لو صح اعتبار هذا المعنى لم يصح تقييد ماقبل الاخير بغير المحصور اذ الباقى على هذا التقدير لا يكون الا غير محصور فلا معنى للتفصيل ثم رأيت الكمال قال عبر شيخه البرماوى بذلك أى بانهما متقاربان ثم وجهه بما يقتضى اتحادهما فقال اذ المراد بكونه يقرب من مدلول العام ان يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر فهو بمعنى ان يبقى غير محصور والتعليل مأخوذ من الزركشى لكنه لائق بقوله ان الظاهر اتحادهما انتهى وفيه نظر ظاهر ويخالفه قول المولى سعد الدين مانصه قد فسروه اى القريب من مدلوله بما فوق النصف ولا خفاء فى امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام انتهى (قوله والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما) اقول لم يزل يشكل على جزم المصنف بهذا مع حكايته الخلاف الآتى فى انه حقيقة أو مجاز وذلك لان قضية ان عمومه مراد انه مستعمل فى جميع افراده الذى هو تمام معناه وان كان الحكم خاصا ببعضها فان ذلك لا ينافى انه مستعمل فى جميع معناه كما علم مما سبق فى كلام السعد فى القصر حكما لا دلالة وسيأتى الكلام عليه واذا كان مستعملا فى جميعها وجب ان يكون حقيقة لانها اللفظ المستعمل فى معناه الموضوع له وهذا كذلك على هذا التقدير فكيف مع الجزم بذلك يمكن الاختلاف فى انه حقيقة او مجاز مع ان من

والاخيران متقاربان (والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما) لان بعض الافراد لا يشمله الحكم نظرا للمخصص (و) العام (المراد به الخصوص ليس) عمومه (مرادا) لا حكما ولا تناولا

لازم كونه مجازا ان لا يكون مستعملا فى جميع افراده وكيف مع ذلك يعلل الشارح كونه
حقيقة بما علل به الظاهر فى ان اللفظ لم يستعمل الا فى بعض افراده واما ما عساه يقال فى دفع هذا
الاشكال من ان كون عمومه مرادا تناولا لا غير استعماله فى جميع معناه فلا يلزم كونه حقيقة فهو
فى غاية البعد بل لا يكاد يصح اذ لا معنى لكون العموم مرادا تناولا الا انه اريد تناول اللفظ
لجميع معناه وهذا هو عين استعماله فى جميع معناه وكذا ما عساه يقال من ان المراد بكون
العموم مرادا تناولا لا مجرد دلالة اللفظ على جميع معناه لان هذا القدر متحقق فى العام الذى اريد
به الخصوص اذ المجاز دال على معناه الحقيقى وان اريد منه غيره بقرينة اذ الصحيح عدم
توقف الدلالة على الارادة كما تقرر فى محله فلا يصح الفرق بينهما مع انه لا وجه على هذا
لتقييده بالارادة حيث قال عمومه مرادا تناولا ثم ظهر لى فى الجواب عن هذا الاشكال ان
المراد بكون عمومه مرادا تناولا انه مستعمل فى جميع معناه كما يشعر بذلك قوله فى العام
المراد به الخصوص بل كلى استعمل فى جزئى الا ان كون عمومه كذلك بهذا المعنى شئ ذهب
اليه تبعا لوالده لا منقول الاصوليين ومما يدلك على ذلك قول الزركشى اخذا من المصنف
ما نصه اعلم ان البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص من
مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثر بحث المتاخرين فيه ومنهم والد المصنف وقد
فرق بان العام المخصوص هو ان يراد معناه فى التناول لكل فرد لكن مخرجا عنه بعض افراده
فلم يرد عمومه فى الكل حكما لقرينة التخصيص والعام المراد به الخصوص هو ان يطلق اللفظ
العام ويراد به بعض ما يتناوله فلم يرد عمومه لا تناولا ولا حكما بل هو كلى استعمل فى جزئى ولهذا
كان مجازا قطعا لما فيه من نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله فى غير موضوعه وهذا
اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده دلالة مطابقة فان قلنا يدل لم يتجه القول بانه استعمل فى غير
موضوعه بل هو كاستعمال المشترك فى احد معنييه وهو استعمال حقيقى انتهى كلام
الزركشى وقوله مخرجا عنه بعض افراده أى عن حكمه لا عن استعماله بدليل قوله فلم يرد عمومه
فى الكل حكما فانه بمنزلة التفسير له وقوله لما فيه من نقل اللفظ عن معناه اى وهو جميع الافراد
وقوله الى غيره أى وهو بعض الافراد وقوله لم يتجه القول الخ هو قريب من قول المصنف فى شرح
المنهاج عن والده ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه ان يقول انه استعمال
اللفظ فى غير موضوعه بل يصير كاستعمال المشترك فى احد معنييه وهو استعمال حقيقى
انتهى لكنه عبر قبيل ذلك أيضا عنه بما نصه فالذى يظهر انه اى العام المراد به الخصوص مجاز
قطعا الا ان قيل ان العام دلالته على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد يقال حينئذ على
هذا بانه حقيقة فى كل فرد فان جاء خلاف فيه فانما يجئ من هذه الجهة انتهى فاشار الى انه
لا يجزم على هذا القول بانه حقيقة ولا يخفى ان الاظهر على هذا القول انه ليس حقيقة اذ لم
يوضع لكل فرد وحده بل لكل الافراد كما يدل عليه قول المصنف السابق قريبا مسمى العام
واحد وهو كل الافراد انتهى وانما جعلت دلالته مطابقية لكونه بمنزلة قضايا متعددة كما تقدم
واذا تقرر ان كون عمومه كذلك شئ قال به المصنف تبعا لوالده لا منقول للاصوليين لم يشكل
الجزم به بحكاية الخلاف فى انه حقيقة أو مجاز لان وقوع هذا الخلاف من الاصوليين لا ينافى

ان المصنف كوالده يختار ما يوافق أحد شقيه دون الآخر وعلى هذا فكان يمكن توجيه ما رجحه المصنف من انه حقيقة بكونه مستعملا فى جميع الافراد بناء على ما اختاره الا ان الشارح علل بما علل به الاصوليون لان الخلاف واقع منهم معلل بما ذكر فان صح ما علل به والا امكن المصنف ان يعلل كونه حقيقة بانه مستعمل فى جميع معناه والحاصل ان قول المصنف والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما وان كان مقتضاه الجزم بانه حقيقة الا ان هذا اختيار له فلا ينافى اختلاف الاصوليين فى ذلك لجواز ان لا يوافقوا جميعهم او بعضهم المصنف ووالده فيما ذكروان الشارح علل قولى كونه حقيقة ومجازا بما علل وان خالف اختيار المصنف المذكور لانه الواقع فى كلام الاصوليين الذين هم ارباب هذا الخلاف وان امكنه الاستغناء فى تعليل كونه حقيقة الذى ذهب اليه المصنف بانه مستعمل فى جميع معناه كما ذهب اليه المصنف كوالده وقد ظهر بما تقرر ما فى كلام المصنف والشارح من الابهام والخفاء فتامل ذلك فانه مهم صحيح ان شاء الله تعالى واعجب من الحاشيتين فى عدم تنبههما لشئ من ذلك واقتصارهما فى هذا المحل الملبس على الاشتغال بالواضحات ثم رأيت شيخنا العلامة لما لم يظهر له معنى كلام المصنف لما فيه من الابهام والخفاء كما تقرر اعترضه حيث قال ما نصه قوله تناولا تمييز محول عن هاء عمومه أى عموم تناوله لجميع الافراد مراد ثم ان أريد بعموم التناول دلالته على جميع الافراد الى آخر كلامه ولا يخفى عليك اندفاع اعتراضه هذا بعد معرفتك بما قررناه وذلك لانا نختار الشق الثانى من ترديده قوله فلا يخفى الخ قلنا كون العام المخصوص استعمل فى البعض الى آخر قول الاصوليين وما قرره المصنف من كونه مستعملا فى جميع الافراد هو مختاره تبعا لوالده فلا تنافى ولا اشكال من هذا الوجه وما ذكره من أن تناولا تمييز محول عن هاء عمومه غير متعين بل يجوز كونه تمييزا للنسبة فى مراد بل هذا أظهر ان لم يتعين فتأمله ثم رأيت ما يأتى من تصحيح المصنف موافقا لابن الحاجب فى عشرة الا ثلاثة دالا على ان العشرة مستعملة فى جميع الافراد وهو موافق لما اختاره هنا من ان عموم العام المخصوص مراد تناولا وما نقله ثم عن الاكثر دالا على ان العشرة مستعملة فى سبعة وهو موافق لما علل به الشارح هنا كلام الاصوليين ورأيت العضد فى الكلام على التخصيص فصل بين ما يكون التخصيص بالاستثناء فيكون العموم مرادا تناولا لا حكما وما يكون بغيره فلا يكون العموم مرادا تناولا ولا حكما حيث قال ما نصه والتخصيص فى الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به جميع المسميات أولا ثم اخرج بعض كما فى الاستثناء وما لم يرد الا بعض المسميات ابتداء كما فى غيره انتهى وقد أشرنا اليه فيما سبق ونقلنا شرحه من حواشى السعد هذا تقرير كلام المصنف ودفع التنافى عنه وقد يستشكل ما اختاره من كون العموم مرادا تناولا لا حكما اذ استعمال اللفظ فى التركيب فى جميع معناه مع تخصيص حكمه ببعض معناه ان لم يمتنع كان مستبعدا وقد يمنع كل من الامتناع والاستبعاد بثبوت ذلك فى المخصوص بالاستثناء كما تقدم عن العضد والسعد وقد يفرق بين ذى الاستثناء وغيره بما اشار اليه السعد من توقف الاخراج على استعماله فى جميع معناه وقد يدفع الاشكال بما سيأتى عن العضد فى قول المصنف والاول الاشبه حقيقة من قوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية الخ فليتامل (قوله بل هو كلى استعمل فى جزئى)

(بل هو كلى) من حيث ان له افرادا بحسب الاصل (استعمل فى

جزئي) قال الشارح المحقق وتسمح في قوله كلي على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية اه واعترضه الكوراني بما وافقه عليه المحشيان وقرره الكمال بما اقتضى ان كونه كليا انما هو باعتبار ما قبل دخول اداة العموم كالنفي وأل والاضافة وهو ممنوع بل هو كلي قبل وبعد لصدق حد الكلي عليه ولا ينافيه قول المصنف ان مدلول العام كلية لا كلي لانه اراد بكونه كلية ان الحكم على كل فرد وبالكلي المنفي كون الحكم على الطبيعة كما بيناه فيما سبق قال اعني الكوراني واورد عليه ان كونه كليا يخالف لما تقدم من ان العام كلية لا كلي وليس الايراد بشئ لان القول بالكلية انما هو اذا كان العام يراد به جميع الافراد واما اذا اريد به بعض الافراد فلا شك انه مفهوم كلي اريد به بعض ماصدقاته انتهى (واقول) لامنشأ لهذا الاعتراض الفاسد الا سوء التامل وعدم احسان التدبر وذلك لانه لا يخفى على متامل احسن التأمل ان المفهوم من قول المصنف بل هو كلي استعمل في جزئي ان صفة هذا العام وحالته المستقرة له قبل هذا الاستعمال هي انه كلي وانه اخرج عن حالته هذه فاستعمل في جزئي والمتبادر من الكلي هو ما تقدم في قوله ولا كلي وهو ان يكون الحكم على الماهية من حيث هي على ما تقدم تقريره فقد اقتضت هذه العبارة ان الحكم في هذا العام قبل هذا الاستعمال على الماهية من حيث هي وهذا غير مراد له لانه مناف لما صححه فيما تقدم من ان الحكم على كل فرد المبني على انه موضوع لكل الافراد فهو كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد ولو لم يكن موضوعا لذلك لم يكن الحكم على كل الافراد حيث لم يخرج عن معناه لا على الماهية من حيث هي فيكون اطلاق الكلي عليه حينئذ تسمحا فتدبره فانه في غاية الحسن واللطف لا غبار عليه بوجه وبه تعلم ان هذا الايراد من الشارح المحقق شئ عظيم دقيق وانه لدقته ولطفه خفي على الكوراني ومن قلده فقالوا ما قالوا وكانهم توهموا ان مراد المحقق الايراد باعتبار ما بعد الاستعمال في الجزئي فيكون مندفعا لانه بعد هذا الاستعمال كلي وهو توهم عجيب لان الكلام في ان العام قد اخرج عن وضعه الى معنى آخر كما هو صريح العبارة فكيف ينظر في وضعه المخرج عنه الى حين استعماله في ذلك المعنى الآخر مع ان ذلك الحين ليس حين المخرج عنه على انا لا نسلم ايضا انه بعد هذا الاستعمال كلي لان زعم كونه كليا بعده ان كان باعتبار وضعه الاصلي فهو غير صحيح لانه بذلك الاعتبار كلية لا كلي وان كان باعتبار وضع جديد طرأ له فليس بصحيح ايضا للقطع بانتفاء الوضع الجديد عنه وان كان باعتبار المعنى المجازي فكذلك لان مجرد استعمال اللفظ في جزئي لا يجعله باعتباره كليا وهو ظاهر بل كونه مفهوما كليا اريد به بعض ماصدقاته كما زعمه الكوراني ومن قلده فاسد هنا قطعا مع قطع النظر عن مخالفة ما صححه المصنف من انه كلية كما قررناه وذلك لان المفهوم الكلي اذا اريد به بعض ماصدقاته ان اريد به البعض من حيث خصوصه كان مجازا والا كان حقيقة فان اريد هنا الثاني نافى قول المصنف ومن ثم كان مجازا قطعا وان اريد الاول فلا وجه حينئذ للفرق بين العام الذي اريد به الخصوص والعام المخصوص حيث قطع بمجازية الاول واختلف في الثاني على الاقوال المذكورة في المتن وذلك لان الثاني مستعمل في بعض معناه قطعا بدليل تعليل تلك الاقوال كما لا يخفى على المتامل واشرنا اليه فيما سبق فان كان استعماله في بعض معناه من قبيل انه مفهوم كلي اريد به بعض ماصدقاته

جزئي) أي فرد منها

فهو ايضا مجازا اذا اريد البعض من حيث خصوصه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف فى الثانى
ان كان ذلك بناء على ارادة البعض من حيث خصوصه فيهما كان باطلا قطعا وهو واضح أو بناء
على ارادة الخصوص فى الاول وعدم ارادته فى الثانى فلا وجه لهذه التفرقة مع استوائهما
فى ان اللفظ مجاز فى كل منهما مع ارادة الخصوص وحقيقة فى كل منهما مع عدم ارادة ذلك
ولا معنى صحيحا يقتضيها وهى تحكم صرف فتكون فاسدة وان لم يكن استعماله فى بعض معناه
من قبيل أنه مفهوم كلى أريد به بعض ماصدقاته بل من قبيل انه كلية الذى هو اصل معنى العام
أى انه موضوع لكل الافراد استعمل فى بعض الافراد فهو فاسد من وجهين الاول ان ذلك
يتضمن تفرقة لا وجه لها ولا يقتضيها معنى صحيح وهو ان العام ان اريد به الخصوص فهو مفهوم
كلى أريد به بعض افراده وان كان مخصوصا فهو كلية اريد به بعض الافراد مع ان العام مطلقا له
معنى واحد وهو كل الافراد والوجه الثانى انه ان كان اذا استعمل فى بعض الافراد من حيث
خصوصه مقتصرا عليه مجازا كما هو القياس جاء المحذور السابق فيما اذا كان من قبيل المفهوم
الكلى الذى أريد به بعض ماصدقاته من حيث الخصوص وان كان اذا استعمل كذلك كان
حقيقة كان فى غاية الاشكال بل لا وجه له ولا يساعده قياس فاى فرق بين المفهوم الكلى اذا
أريد به بعض ماصدقاته من حيث خصوصه حتى كان مجازا قطعا وبين الكلية أى اللفظ الموضوع
لكل الافراد اذا أريد به بعضها من حيث خصوصه حتى اختلف فى انه مجاز او لا مع ان كلا منهما
استعمل فى غير معناه من حيث انه غير معناه فالصواب انه كلية فى القسمين العام الذى اريد به
الخصوص والعام المخصوص قبل الاستعمال وبعده لان استعماله فى بعض الافراد لا يمنع انه
كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد (فان قلت) فيرد اشكال التفرقة على هذا أيضا (قلت)
الاشكال حينئذ أخف وسنشير اليه والى دفعه (فان قلت) جميع ماذكرته صحيح وارد اذا أريد
التجوز عن لفظ العام باعتبار وضع العموم لكنه غير لازم لجواز التجوز عنه باعتبار كونه للجنس
مثلا وحينئذ ينهض جواب الجماعة عن ايراد المحقق (قلت) مسلم انه يجوز التجوز باعتبار الجنس
الا أن الكلام فى خصوص العام كما تصرح به العبارة والمقام فان غرض المصنف ليس الا بيان
الفرق بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص فكلامه ليس الا فى أقسام العام مع
ان الحمل على الجنس يقتضى انه كلى قبل الاستعمال وبعده وقد فرق هؤلاء بين الحالين ومع ان
كونه من قبيل استعمال المفهوم الكلى فى بعض ماصدقاته كما زعمه الكورانى لا يطرد فى كل عام
اريد به الخصوص اذ لا يتأتى فى الفاظ الجموع ونحوها اذا أريد بها جزئى واحد اذ ليس الواحد
من ماصدقات مفهوم الجموع ونحوها الا بتعسف بعيد فليتأمل والله أعلم (قوله استعمل فى
جزئى) قال الكورانى والجزئى فى عبارة المصنف يجب حمله على الجزئى الاضافى أى الشامل
للحقيقى وهو كل خاص دخل تحت عام لان ارادة الخصوص لا تستلزم الا الجزئى الاضافى وقد
غلط فيه بعض الشراح فحمله على الحقيقى فتامل انتهى (وأقول) لا يخفى عليك بعد ما سمعته فيما
قبله ان هذا الاعتراض الذى نحمه وهو قوله غلط مبنى على غلطه السابق ان العام المراد به
الخصوص كلى لان المستعمل فيه حينئذ جزئى له حقيقى أو اضافى وقد تبين لك بطلان ذلك وان
العام المذكور كلية لا كلى فلا يكون المستعمل فيه جزئيا لا حقيقيا ولا اضافيا اذ لا يصدق عليه

مسمى

(ومن ثم) أى من هنا وهو انه كلى استعمل فى جزئى أى من اجل ذلك (كان مجازا قطعا) نظرا الحيثية الجزئية مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود الاشجعى لقيامه مقام كثير فى تثبيطه المؤمنين عن ملاقاة أبى سفيان وأصحابه أم يحسدون الناس أى رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه ما فى الناس من الخصال الجميلة وقيل الناس فى الآية الاولى وفد من عبد القيس وفى الثانية العرب وتسمح فى قوله كلى على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية (والاول) أى العام المخصوص (الاشبه انه حقيقة) فى البعض الباقى بعد التخصيص (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (والفقهاء) الحنابلة وكثير من الحنفية واكثر الشافعية لان تناول اللفظ للبعض الباقى فى التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيق اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا (وقال) أبو بكر (الرازى) من الحنفية حقيقة

مسمى العام الذى هو كل الافراد على هذا التقدير وانما هو بعض من مسمى العام واحدا أو أكثر فتعين تاويل الجزئى فى عبارة المصنف على البعض من المسمى ولهذه النكتة اللطيفة التى خفيت على الكورانى فوقع فى هذا الغلط أول هذا الغواص على الدقائق الشارح المحقق الجزئى فى كلام المصنف بالفرد واراد به مطلق البعض واحدا كان أو متعددا حيث شرح قول المصنف بل هو كلى استعمل فى جزئى هكذا بل هو كلى من حيث ان له افرادا بحسب الاصل استعمل فى جزئى أى فرد منها انتهى ولهذا قال شيخنا العلامة لما كان الجزئى هو ما يصدق عليه الكلى أى المفهوم الذى لا يمنع تصوره من الشركة فيه ومعلوم ان الفرد لا يصدق عليه العام لكون مدلوله جميع الافراد أشار يعنى الشارح المحقق الى ان اطلاق الجزئى مجاز عن الفرد كما ان اطلاق الكلى على مدلول العام الذى هو كلية مجاز كما سينبه عليه يعنى الشارح المحقق انتهى لا يقال قول المحقق من حيث ان له افرادا بحسب الاصل يدل على كون الكلى محمولا على ظاهره فتكون الافراد جزئيات له وحينئذ يتوجه الاعتراض لانا نقول هذا ممنوع منعا فى غاية الظهور بل الافراد فى كلامه بمعنى واحد ان المعنى اى الآحاد التى جملتها هو المعنى كما علم مما تقدم وقد اشار بذلك الى ان المراد بالكلى الكلية ولهذا نبه فيما بعد على ان التعبير بالكلى تسامح وقد تكلمنا عليه فيما سبق وانما قال بحسب الاصل أى الوضع لانه ليس كلية باعتبار هذا الاستعمال اذ لم يستعمل فى جميع الافراد (فان قلت) هل بين جعل الشيخ العلامة الكلية وصفا لمدلول العام وبين جعلكم اياها فيما سبق وصفا للعام تناف (قلت) لا بل يصح وصف العام بأنه كلية باعتبار مدلوله ووصف مدلوله بأنه كلية والمقصود واحد وهو انه موضوع لكل الافراد ومدلوله كل الافراد اذا علمت ذلك علمت ان ما اشار اليه المحقق من ان المراد بالكلى هنا هو الكلية وان التعبير عنها بالكلى تسمح وان المراد بالجزئى هنا فرد المعنى أى بعضه واحدا كان أو اكثر لا الجزئى بمعناه الظاهر الذى قرره اهل الميزان لا الحقيقى ولا الاضافى امر متعين لا يصح خلافه وان الاعتراض عليه فى ذلك ساقط وان المغالط له فيه غالط حقيق بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والله الموفق (قوله ومن ثم كان مجازا قطعا) أقول فيه بحثان * الاول أن دليل الاشبه الآتى فى العام المخصوص جار فيه لان تناول اللفظ لذلك الجزئى المستعمل فيه بعد قصره عليه كتناوله له قبله اذ لا معنى لتناوله فيما يأتى للبعض الباقى بعد التخصيص الا كونه بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه وهذا القدر موجود هنا فان ذلك الجزئى بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه فكيف يقطع هنا بمجازيته ويختلف فيها فيما يأتى وأى فرق بين هذا العام المستعمل فى جزئى وبين العام الذى انتهى تخصيصه الى جزئى اذ كلاهما فى المعنى أريد به بعض المعنى وقصر الحكم عليه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف فى مجازية الثانى غير ظاهر اللهم الا ان يفرق بأنه فى العام المخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذى أريد به الخصوص ثم رأيت قول العضد الآتى وأيضا لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان الخ وهو قريب من هذا ومؤيد له أو هو هو فليتأمل * والبحث الثانى انه ما علاقة هذا المجاز وقد يقال علاقته الجزئية والكلية لكن فيه بحث يعلم مما ذكرناه فى المباحث السابقة (قوله الاشبه انه حقيقة فى البعض الباقى) علله الشارح المحقق

بقوله لان تناول اللفظ للبعض الباقى فى التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيق اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا وسيأتى جواب الاكثر عن ذلك فى قول الشارح تعليلا لمذهبهم لاستعماله فى بعض ماوضع له أولا والتناول لهذا البعض حيث لاتخصيص انما كان حقيقيا لمصاحبته للبعض الآخر اه وفيه دلالة على موافقة الاشبه على استعماله فى بعض ماوضع له أى فى بعض افراد معناه أى بعض جملة الافراد التى هى معناه ولهذا الماذكر العضد دليل الاشبه المذكور قال الجواب كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ماوضع له اه (قلت) ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بان ما كان من تناوله مع غيره بمنزلة تناوله وحده لانه بمنزلة قضايا متعددة ولهذا كانت دلالته على كل فرد مطابقة كما تقدم ثم قال العضد عقب ماتقدم وقد يقال كونه لايتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله اه قال المولى التفتازانى فى قوله وقد يقال اعتراض أى على الجواب وهو غير موجه لان حاصل الجواب ان يقال التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة أو مجازا امر اضافى مختلف بالحيثية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقى حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل فى ذلك المعنى الذى ذلك الباقى بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل فى نفس الباقى فلا يبقى حقيقة فالقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اه ولما استدل العضد على مختار ابن الحاجب الذى هو قول الاكثر وهو انه مجاز مطلقا بقوله لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له فى المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان الفرض وقع فى مثله اه أجاب عنه بقوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل أكرم بنى تميم الطوال عند الخصم أكرم من بنى تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك تقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بنى تميم لا الى الطوال منهم وايضا لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول واتماطرأ عليهم عدم ارادة الخروج بخلاف المجاز اه وقوله والبعض مخالف له أى للعموم فى المعقول أى المفهوم يعنى ثبت كونه حقيقة فى العموم من حيث هو عموم وهو لايصدق على البعض فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنويا بل يتعين الاشتراك اللفظى وهو خلاف مافرض وكونه ظاهرا فى العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله ان الفرض وقع فى مثله أى فيما ليس مشتركا لفظيا كذا فى حواشى السعد فان قيل جاز كون اللفظ حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما فى الجنسية اجيب اولا بأن المشترك المعنوى لايكون ظاهرا فى بعض مدلولاته دون البعض باتفاق القائلين بالعموم لكن اللفظ ظاهر فى الاستغراق ولا يجاب بجواز كونه حقيقة راجحة فى الاستغراق لانه انما يكون كذلك لو كان استعماله فى الاستغراق اكثر وهو على العكس اذ لا عام الا وقد خص اى الا ما استثنى وثانيا بانه لو كان حقيقة فى الجنس مطلقا لا فى استغراقية الجنس من حيث هو كذلك لجاز حمله على البعض من غير قرينة وهو خلاف مذهبهم لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ

وقوله وقد يقول الخ جواب عن الدليل بوجهين قال السعد حاصل الاول انا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقي دون الاستغراق ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك وحاصل الثاني انه لو سلم ارادة الباقي فبالاستعمال الاول الطارئ عليه عدم ارادة القدر الذى أخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل انا لا نسلم انه لو كان حقيقة فى الباقي لكان مشتركا لفظيا وانما يلزم لو كان بوضع ثان واستعمال ثان قال فقوله لم يرد الباقي بوضع واستعمال ثان يعنى بوضع شخصى ليلزم الاشتراك أو نوعى ليلزم المجاز ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك انتهى وبذلك يعلم ان قوله وايضا فلم يرد جواب على التنزل واعلم ان قوله اذ المراد بقول القائل أكرم بنى تميم الطوال عند الخصم أكرم من بنى تميم من قد عات من صفتهم انهم الطوال يقال على قياسه ان المراد بقوله تعالى اقتلوا المشركين مع ما ورد انه لا يقتل اهل الذمة اقتلوا من المشركين من لم يكن من اهل الذمة وعلى هذا القياس فى سائر المواضع اذا تقرر ذلك فاعلم ان الوجه الاول الموافق لقول المصنف عمومه مرادتنا ولا لا حكما والمؤيد له من احسن ما يوجه به الاشبه المذكور ويفرق به بين العام المخصوص والذى اريد به الخصوص حيث قطع بمجازية الثانى واختلف فى مجازية الاول كما تقدم وكذا الوجه الثانى وان لم يوافق قول المصنف المذكور من احسن ما يوجه ويفرق به كما ذكر ويمكن حمل عبارة الشارح عليه وقد اختار الكورانى الاشبه المذكور لكنه علله بما لا يخفى ما فيه على المتامل حيث قال بعد عزو اختياره للمصنف ووالده وهو المختار عندى ثم قال ونحن نذكر الدليل على المختار وهو انه حقيقة فى الباقى ونشير الى الجواب عن شبهة المخالف فنقول اذا قيل جاءنى الرجال الا زيدا فقد اردنا بالرجال جميع الافراد قطعا والا لم يكن مستغرقا فلا يصح الاستثناء وهو باطل اجماعا واذا كان المراد الافراد بأسرها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة وخروج بعض الافراد من الحكم لا دخل له فى كون اللفظ حقيقة او مجازا انتهى (واقول) لا يخفى ان الاستشهاد بصورة الاستثناء لا قوة له لانه مع عدم اثباته بدليل يجوز الفرق بينه وبين غيره كما تقدم نقله عن العضد وان من يذهب الى ان لفظ المستثنى منه مراد به ما عدا المستثنى مجازا كما سيأتى عن الاكثرين لا ينهض عليه شئ من هذه المقدمات التى اطنب بها وزعم القطع فيها الا ان جميعها ممنوعة عنده وعدم استغراق المستثنى منه لا يوجب عدم صحة الاستثناء مطلقا ثم اشتغل بتقرير ادلة بقية الاقوال والجواب عن ادلتها بما يحتاج الى التامل فليتامل فيه من اراد (قوله ان كان الباقى غير منحصر لبقاء خاصة العموم) اقول يرد عليه ان ما ادعاه من ان خاصة العموم عدم الانحصار ان اراد به عدم الانحصار فى الواقع لزم خروج ما لا يحصى من صيغ العموم عن اصل العموم كما لو قيل كل او جميع اهل القرية فعل كذا وكانوا فى الواقع مائة او كل او جميع رمان البستان اخذه زيد وكان مائة مثلا مع ان هذه الصيغ صيغ عموم بلا اشكال الا ان يخالف فى ذلك وهو فى غاية البعد وان اراد به عدم الانحصار باعتبار الدلالة فكل عام كذلك بالنسبة لاصل افراده ولباقيها بعد التخصيص ثم رأيت العضد قرر هذا القول بقوله قال يعنى الرازى معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد واذا كان الباقى غير منحصر كان عاما واجاب بقوله الجواب منع كون معناه ذلك اى

(ان كان الباقى غير منحصر) لبقاء خاصة العموم والا فمجاز (وقوم) حقيقة (ان خص بما لا يستقل) كصفة او شرط أو استثناء لان ما لا يستقل جزء من المقيد به فالعموم بالنظر اليه فقط (وامام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين تناوله والاقتصار عليه) اى هو باعتبار تناوله البعض حقيقة وباعتبار الاقتصار عليه مجاز

كونه دالا على غير منحصر بل معناه تناوله للجميع اى جميع ما يصلح له وكان للجميع وقد صار الآن لغيره اى للبعض لان البعض غير الكل فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع فى لفظ العام او فى الصيغ اه اى لان تقريره انما هو فى لفظ العموم لا فى الصيغ التى للعموم والبحث انما هو فى الصيغ قال السعد وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض انتهى (قوله وهو احسن) اى لانه مع كونه اخصر مستغن عن حذف المضاف الى التناول والاقتصار اى اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لان التناول والاقتصار معتبران لا اعتباران (قوله واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد) فيه امران احدهما قال شيخنا العلامة هذا الجواب غير دافع لدليل الاول اذ حاصل الدليل ان كل فرد يجوز ان يكون هو البعض المخرج فلا يجوز العمل بالعام فى فرد واحد فضلا عن أكثر لقيام الاحتمال فى كل واحد فالاحتمال المانع انما هو فى خصوصيات الافراد لا فى كميتها فبقاء واحد بل بقاء جميعها الا واحدا لا يرفع الاحتمال فليتأمل انتهى (وأقول) بل هو دافع لذلك الدليل وتوجيهه ذلك ان قوله الا بعضهم مثلا دل قطعا على خروج البعض ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه ويحتمل عدم ذلك فخروج بعض ما محقق وكون الخارج متعددا او مخصوصا فى الواقع مشكوك فيه فعملنا بالمحقق والغينا المحتمل لانه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الافراد والاصل عدم خروج شئ منها فلا يخرج شئ منها الا بدليل اقوى من ظهور العام فعملنا بالمحقق لانه اقوى منه وطرحنا المشكوك فيه لانه دونه هذا مقصود المجيب وان اجمل فى العبارة وقد يقرر التوجيه بوجه آخر وهو ان لفظ البعض له مفهوم كلى صادق باى فرد فيكون ظاهرا فى اى فرد لان اللفظ اذا اطلق كان ظاهرا فى مفهومه ومما يوضح ذلك انه مفرد له مفهوم كلى وقد اضيف لمعرفة فيكون عاما بمعنى اى بعض مبهم لا بمعنى كل بعض لانه حينئذ ينافى المستثنى منه ويقتضى رفعه بالكلية كما هو ظاهر وحينئذ فيخرج عن العهدة باى فرد ثم قضية هذا التوجيه أنه يجوز ترك اكثر من فرد واحد حتى لو قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم جاز ترك القتل بالنسبة لافراد كثيرة وقضية الاول خلافه وهو الموافق لقول الشارح الى ان يبقى فرد ولما سيأتى عن المصنف فى شرح المنهاج من قوله الى ان يبقى فرد واحد انتهى (فان قلت) لفظ البعض مجمل واجمال المستثنى يوجب اجمال المستثنى منه فلا يمكن العمل به (قلت) لا نسلم انه مجمل بل هو عام كما تقرر ومما يدل على عدم اجماله انه لما عد الامام فى المحصول من العام المخصوص بدليل منفصل مجهول ثم مثله بما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم لا كلهم قال القرافى فى شرحه لا بد ان يقال بعضهم معين اما لو قال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجملا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض كسائر المطلقات انتهى لكن ما دل عليه كلامه من انه من قبيل المطلق لا العام فيه نظر ويؤيد ذلك انه لو قيل ابتداء اقتلوا بعض المشركين لم يكن فيه اجمال وكفى قتل واحد كما هو الظاهر فالحاصل ان المراد بالمبهم ههنا ما لا اجمال فيه ومثاله ظاهر كما نبه عليه الشارح بالمثال والابهام لا يستلزم الاجمال والا كان قولك اكرم رجلا مجملا ولا يقوله عاقل كما هو ظاهر ثم مثل المولى التفتازانى للمخصوص بمجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله او اقتلوا المشركين الا بعضهم انتهى

وفى نسخة باعتبارى بلا نون مضافا وهو احسن (والاكثر مجاز مطلقا) لاستعماله فى بعض ما وضع له اولا والتناول لهذا البعض بحيث لا تخصيص انما كان حقيقيا لمصاحبته للبعض الآخر (وقيل) مجاز (ان استثنى منه) لانه يتبين بالاستثناء الذى هو اخراج ما دخل انه اريد بالمستثنى منه ما عدا المستثنى بخلاف غير الاستثناء من الصفة وغيرها فانه يفهم ابتداء ان العموم بالنظر اليه فقط (وقيل) مجاز (ان خص بغير لفظ) كالعقل بخلاف اللفظ والعموم بالنظر اليه فقط (و) العام (المخصص قال الاكثر حجة) مطلقا لاستدلال الصحابة به من غير نكير (وقيل ان خص بمعين) نحو أن يقال اقتلوا المشركين الا اهل الذمة بخلاف المبهم نحو الا بعضهم اذ ما من فرد الا ويجوز أن يكون هو المخرج واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد وما اقتضاه كلام الآمدى وغيره من الاتفاق على انه فى المبهم غير حجة مدفوع بنقل ابن برهان وغيره الخلاف فيه مع ترجيحه انه حجة فيه

وفيه نظر ويعارضه ما تقرر عن القرافي الآن فرضه فيما اذا اريد بالمخرج معين في الواقع وهذا بخلاف نحو الا ما يتلى عليكم فانه اشارة الى معين في الواقع وهو ما يذكر في المستقبل فما لم يذكر لم يعرف اذ ليس له ظاهر يمكن التمسك به وما لم يعرف لا يمكن العمل بالمستثنى منه لان الجهل بالمستثنى يوجب الجهل بالمستثنى منه واذا تقرر ذلك ظهر لك اندفاع ما اورده الشيخ وكون هذا الجواب دافعا للدليل المذكور وانه لا منافاة بين ما اعتقده المصنف هنا من حجية العام المخصوص ولو بمبهم كما اقتضاه كلامه وما اعتقده في مبحث المجمل من اجمال نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم خلافا لما يتوهم من المنافاة بينهما * والحاصل ان المبهم قسمان ما له ظاهر وهو محل ما هنا وما لا ظاهر له وهو محل ما يأتي وهذا الجواب اولى مما اجاب به الشيخ عن المنافاة بعد أن اوردها وذلك لاشتماله على التوجيه وتحقيق الفرق بين نحو الا بعضهم ونحو الا ما يتلى عليكم واثبات ظهور الاول عند الاطلاق بخلاف جوابه فانه لا يفيد شيأ من ذلك كما لا يخفى على المتأمل فيهما ثم يرد هنا بعد ذلك كله انه اذا كان نحو قوله الا بعضهم من العام فقد تعارض عموم المستثنى منه وعموم المستثنى فتخصيص الاول بالثاني والاكتفاء في الثاني بفرد واحد دون الاول مشكل يحتاج الى مرجح الا ان يجاب بان المستثنى منه هو الاصل والمستثنى انما ذكر بالتبعية لتقييده والاصل اولى بالاعتبار في نفسه وفي صفته او بما تقدمت الاشارة اليه من ان العموم في المستثنى بمعنى اى بعض وفي المستثنى منه بمعنى كل واحد ويرد عليه ان هذا مسلم اذا كان التخصيص بطريق الاستثناء دون ما كان على وجه الاستقلال كما لو قيل اقتلوا المشركين وقيل قبلها او بعده لا تقتلوا بعض المشركين الا ان يجاب بان اللائق بلفظ الجميع في الاول ولفظ البعض في الثاني اصالة جانب العموم ويبقى الكلام فيما لو قيل مثلا اقتلوا بعض المشركين وقيل أيضا لا تقتلوا بعض المشركين والظاهر انه يكفي في كل منهما مطلق البعض ثم ظهر لي ضعف ذلك كله وعدم الحاجة اليه بل يكفي في الجواب ان المفهوم من ذكر البعض عدم استغراق الجملة فليتأمل * والامر الثاني ان الكمال اطال هنا بما حاصله ان قول الشارح واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد يدل على انه قد قيل بذلك اعني انه يعمل به الى ان يبقى فرد وان ذلك مرضي عند المصنف وانه ليس كذلك اذ لم يقل احد بذلك وانما ابداه المصنف احتمالا واستدل على ذلك بعبارة المصنف في شرح المختصر وفيها ولو قيل يحتج به الى ان يبقى فرد فلا يحتج به فيه كان على ضعفه اوجه انتهى (واقول) اما اعتراضه بانه لم يقل احد بذلك فيرده ان قول الشارح واجيب اكثر ما يدل على ان غيره اعني غير الشارح اجاب بذلك ولا دلالة فيه على خصوص المجيب ولا انه غير المصنف وهذا الذي دل عليه صحيح فان غير الشارح اجاب بذلك وهو المصنف على انه يحتمل ان غير المصنف أيضا اجاب بذلك ولم يطلع عليه المصنف ولا الكمال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والاعتراض بمجرد الاحتمال غير صحيح فاخذه من عبارة شرح المختصر انه لم يقل بذلك احد وبناء اعتراضه على ذلك ليس في محله واما اعتراضه بان هذا غير مرضي عند المصنف فهو مبني على التقصير والوقوف مع عبارة شرح المختصر التي حكاها وعدم مراجعة غيرها او معان التامل والا فعبارة المصنف في شرح المنهاج مصرحة بان هذا الجواب مرضي عنده حيث قال ويتجه عندي ان يقال يحتج به الى ان

(وقيل) حجة (ان خص بمتصل) كالصفة لما تقدم في انه حينئذ حقيقة من ان العموم بالنظر اليه فقط بخلاف المنفصل فيجوز ان يكون قد خص به غير ما ظهر فيشك في الباقي (وقيل) هو حجة في الباقي (ان انبأ عنه العموم) نحو فاقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربي لتبادر الذهن اليه كالذمي المخرج بخلاف ما لا ينبئ عنه العموم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ عن السارق لقدر ربع دينار فصاعدا من حرز كما لا ينبئ عن السارق لغير ذلك المخرج اذ لا يعرف خصوص هذا التفصيل الا من الشارع فالباقي في نحو ذلك يشك فيه باحتمال اعتبار قيد آخر (وقيل) هو حجة (في اقل الجمع) ثلاثة او اثنين لانه المتيقن وما عداه مشكوك فيه لاحتمال أن يكون قد خص وهذا مبني على قول تقدم انه لا يجوز التخصيص الى اقل من اقل الجمع مطلقا (وقيل غير حجة مطلقا) لانه لاحتمال أن يكون قد خص بغير ما ظهر يشك فيما يراد منه فلا يتبين الا بقرينة قال المصنف والخلاف في ان لم نقل انه حقيقة

يبقى فرد واحد فلا يحتج به انتهى وعبارته فى جمع الجوامع الذى هو مشروح الشارح مصرحة بان محصل هذا الجواب مرضى عنده حيث نقل الحجية مطلقا عن الاكثر وبدأ بها وحكى غيرها الذى منه التفصيل بين ان يخص بمعين فيحتج به او بمبهم فلا حكاية الاقوال المرجوحة وذلك صريح فى ان الارجح عنده الحجية وان خص بمبهم وحينئذ يحتاج لهذا الجواب على ماتبين فيه فتحصل من ذلك ان المصنف مشى على هذا الاطلاق فى جمع الجوامع وعلى هذا الجواب المناسب لما مشى عليه فى جمع الجوامع فى شرح المنهاج فاى اشكال مع ذلك على الشارح والله الموفق (قوله فان قلنا ذلك احتج به جزما) اقول فيه نظر لان المعنى الذى تمسك به من نفى الحجية مطلقا موجود بتقدير كونه حقيقة أيضا كما هو ظاهر ولا يخفى ان ظاهر كلامهم خلاف ماقاله المصنف والظاهر ان ماقاله من بحثه كما يفهمه تعبيره فى شرح المنهاج بقوله يشبه ان هذه المسئلة مفرعة على قول من يقول العام المخصوص مجاز وان من قال غير ذلك احتج به هنا لا محالة انتهى فليتأمل (قوله فى حياة النبى) اى فى زمان حياته (قوله فى قوله) لم يقل فى قولهم اوفى قولهما لان غير ابن سريج تبع له فى هذا القول ويحتمل تعلق فى قوله يتبعه (قوله بان الاصل) اى المستصحب (قوله لان التمسك بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول) اقول فيه امران الاول انه اراد بقوله بحسب الواقع دفع مايورد من امكان ورود العام فى حياته عليه الصلاة والسلام بدون واقعة أو على واقعة ثم ترد واقعة اخرى يراد العمل به فيها لكن للباحث منع كلية هذه الدعوى فرب عام لا يكون واردا على واقعة او يكون واردا على واقعة ثم ترد اخرى يراد العمل به فيها (فان قلت) يتصور ارادة التمسك بالعام بعد وفاته عليه افضل الصلاة والسلام أيضا فى واقعة الورود فينبغى القطع حينئذ بجواز التمسك خلافا لاطلاق المصنف جريان الخلاف (قلت) لانسلم تصوره وذلك لان الواقع فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام يمتاز عن الواقع بعدها بخصوص ذى الواقعة وزمانها فالموجود بعد واقعة اخرى لا واقعة الورود ثم رأيت شيخ الاسلام قال مانصه لا يخفى ان الدليل اخص من المدلول لانه انما يتناول التمسك بالعام فيما ورد لاجله فى حياة النبى دون التمسك به فيما بعده من الوقائع فى حياته ودون التمسك بما ورد لا على واقعة فى حياته وغاية مايوجه به كلامه على بعد أن يقال الحق بما تناوله الدليل غيره مما ذكر طردا للباب انتهى (واقول) لا يخفى مافيه فان قوله دون التمسك به فيما بعده الخ ان اراد به انه اذا اريد التمسك بالعام فيما وقع بعد حياته عليه افضل الصلاة والسلام مما هو نظير ماوقع فى حياته كان هذا من محل الوفاق ففيه نظر لان هذه واقعة اخرى غير واقعة الورود واما الحاقها بواقعة الورود طردا للباب فان بناه على انها قطعية الدخول أيضا فهو ممنوع والا لم يتجه الالحاق وماذكره من الحاق ماورد لا على واقعة بما تناوله الدليل ففى غاية الاشكال اذ لا يقطع بالدخول فى شئ من صور هذا بخصوصه كما لا يخفى فالوجه انه لو وقع فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام الاستدلال بالعام فى واقعة اخرى غير ماورد العام عليها او ورد العام فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام لا على واقعة أن يجرى فى ذلك هذا الخلاف لان الدخول فى ذلك ظنى ولو وقعت حادثة فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام فورد العام عليها ولم تفعل الا بعد وفاته لكون فعلها على التراخى فالوجه القطع بجواز

فان قلنا ذلك احتج به جزما (و) يتمسك بالعام فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص) اتفاقا كما قاله الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني (وكذا بعد الوفاة) خلافا لابن سريج ومن تبعه فى قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص واجيب بان الاصل عدمه وهذا الاحتمال منتف فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول لكن عند الاكثر كما سيأتى

التمسك بالعام فيها قبل البحث لان دخولها قطعي وهو ظاهر والامر الثاني ان كون مورد العام قطعي الدخول انما يمنع التخصيص واخراجه من حكم العام لكنه لا يمنع النسخ بل النص الخاص القطعي مما يقبل النسخ فان اراد بقوله يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ان التمسك به لا يتوقف على البحث عن المخصص لكنه يتوقف على البحث عن غيره وان كان ذلك غير مفهوم من عبارته فلا فائدة حينئذ في الحكم بالتمسك قبل البحث عن المخصص لان المراد على هذا بحسب المعنى انما هو امتناع التمسك قبل البحث وان اراد أن التمسك لا يتوقف على البحث مطلقا فهو مشكل مع احتمال الناسخ والقطع بالدخول لا يمنع النسخ فانهم إنما اتفقوا على عدم وجوب البحث نظرا لعدم امكان التخصيص فلا فائدة في البحث اذ المقصود به ليس الا طلب المخصص وهو ممتنع لكن قضية النظر الى ذلك ان لا يتفقوا على عدم الوجوب لافادة البحث عن الناسخ لامكانه اللهم الا ان يجاب بانه نادر فلم يلتفتوا اليه فالحاصل ان التخصيص وان كان كثيرا بل غالبا لكنه غير ممكن هنا فلم يجب البحث عنه والنسخ وان كان ممكنا لكنه نادر فلم يلتفت الى احتماله فليتأمل (قوله وما نقله الآمدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابي اسحق الخلاف فيه) اعترضه الكمال بانهم انما حكاه عن الصيرفي ومن حكى الاتفاق لم يعتد بقوله الصيرفي بعد علمه به فقد قال امام الحرمين في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الى آخر ما أطال به الكمال (واقول) قال المصنف في شرح المنهاج هل يجوز ان يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان احدهما الجواز وهو قول الصيرفي واليه مال الامام والثاني المنع وهو قول ابي العباس بن سريج واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسئلة على هذا الوجه هو ايراد الامام يعني الرازي وجمهور اتباعه وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتجين بان الذي قاله الغزالي فمن بعده كالآمدي وغيره انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا قالوا وليس خلاف الصيرفي الا في وجوب اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به واذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين ثم الآمدي وغيره واشتهرت هذه المقالة حتى تواعدت الالسن بان هذا المكان من غلطات الامام (وانا اقول) قد سبق الامام لهذا النقل الثقة الثبت الشيخ ابو اسحق الشيرازي فقال في شرح اللمع ما نصه اذا وردت هذه الالفاظ الموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرة الى العمل بمقتضاها أو يتوقف فيها اختلف اصحابنا فقال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل بموجبها انتهى وكذلك الاستاذ ابو اسحق في اصوله الذي انتخبه والدي ايده الله ولفظه قيل يلزم وقيل لا يلزم ويعرض على الاصول الممهدة لجواز ان يكون فيها ما يخصصه وافاد الاستاذ أن الخلاف ليس الا فيما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما اذا ورد في عهده وجبت المبادرة الى الفعل على عمومه وقد بان بهذين النقلين ان ما نقله الامام غير مستنكر وهو اولى وأوجه من القول بايجاب اعتقاد العموم على جزم ثم حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد فانه مذهب في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته قال امام الحرمين انه عندنا غير معدود من

وما نقله الآمدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابي اسحق الخلاف فيه وعليه يجري الامام الرازي وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوي وغيره وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الامام الرازي وغيره واقتصر الآمدي وغيره في النقل عن الصيرفي على وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص وعلى قول ابن سريج لو اقتضى العام عملا مؤقتا فضاق الوقت عن البحث هل يعمل بالعموم احتياطا او لا خلاف حكاه المصنف عن حكاية ابن الصباغ

مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد انتهى وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فانه ذو وجه ظاهر وجيه انتهى كلام المصنف في شرح المنهاج باختصار وهو مصرح كما ترى بان الذى حكاه الاستاذ والشيخ ابو اسحق عن الصيرفى هو العمل بالعام وان الذى رده فى البرهان ليس هو هذا بل هو وجوب اعتقاد العموم على جزم وهو كذلك فان هذا هو الذى فى البرهان ولفظه مسئلة اذا وردت الصيغة الظاهرة فى اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال ابو بكر الصيرفى من ائمة الاصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذاك وان تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء الخ انتهى وحينئذ فاستدلال الكمال على ان من حكى الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفى بقوله فقد قال امام الحرمين الخ فى غير محله لان الذى قاله امام الحرمين انما هو رد القول بوجوب الاعتقاد على جزم لا القول بوجوب العمل الذى حكاه عن الصيرفى هذان الاستاذان الجليلان ووافقهما الفخر واتباعه وابن الحاجب[illegible] احدهما من الآخر على انه لو صح عدم اعتداد حاكى الاتفاق عورض باعتداد هذين الاستاذين ومن وافقهما فلله در هذا الشارح (فان قلت) القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث الذى مشى عليه المصنف ينافى ما مشى عليه فى مبحث البيان الآتى من جواز تأخير البيان عن وقت الورود (قلت) لا نسلم ذلك وانما ينافيه لو لزم بناؤه على منع تاخير البيان وليس كذلك بل هو ان بناءه على مدرك آخر يجامع الجواز هناك وهو ان العام دليل ظاهر يحتمل المعارض والاصل عدمه فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال (فان قلت) فلا فائدة فى القول بجواز تاخير البيان (قلت) بل من فوائده فيما نحن فيه كون العموم ظنيا لا قطعيا فتثبت له احكام الظنيات والحاصل ان جواز تاخير البيان غايته انه يوجب احتمال المخصص وذلك لا ينافى ظهور العموم وقيام الظن به فيعمل به كسائر الظنيات وبما تقرر يندفع ما زعمه الكمال من أن موافقة المصنف الصيرفى هنا تناقض ما ارتضاه فى مبحث البيان الآتى من جواز التأخير عن وقت الورود فليتامل (قوله مدفوع) قال شيخنا الشهاب اى نقله لا منقوله كما هو ظاهر العبارة اه (واقول) فيه نظر والذى يظهر صحة ظاهر العبارة ومعنى دفع منقوله الذى هو الاتفاق المذكور عدم الاعتداد به والتعويل عليه لعدم تحقق ثبوته فى الواقع بسبب الحكاية المذكورة بل تعلق الدفع بنقله ليس الا باعتبار المنقول لتحقق نفس النقل قطعا فليتأمل (قوله ثم تركه لانه ليس خلافا فى اصل المسئلة) اقول اى وذكره كما كان اولا يفهم انه خلاف فى اصل المسئلة وبه يعلم اندفاع اعتراض شيخنا الشهاب بقوله لا يخفى ان ذكره عقب ما مر فى المتن كما صنع المصنف اولا يقتضى ان يكون خلافا فى اصل المسئلة فكان واجب الحذف لذلك لا لمجرد كونه ليس خلافا فى اصل المسئلة انتهى ووجه اندفاعه انه لم يعلل بمجرد كونه ليس خلافا فى اصل المسئلة غاية الامر أنه حذف مقدمة من التعليل لوضوحها من السياق (بقى) أن هذا لا يقتضى تركه مطلقا فهلا ذكره تفريعا على المقابل كانه من تفريعاته الحسنة (قوله واشتهار كلام الائمة) اي على ذلك العام (قوله المخصص قسمان) قال الكورانى لما فرغ من بيان التخصيص واحكامه شرع فيما يحصل به التخصيص وهو فى التحقيق ارادة المتكلم ويطلق على الدال على تلك الارادة حقيقة

وذكره هنا اولا بقوله وثالثها ان ضاق الوقت ثم تركه لانه ليس خلافا فى اصل المسئلة (ثم يكفى فى البحث) على قول ابن سريج (الظن) بان لا مخصص (خلافا للقاضى) ابى بكر الباقلانى فى قوله لا بد من القطع قال ويحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الائمة من غير ان يذكر احد منهم مخصصا (المخصص)

عرفية عندهم حتى لا يفهمون من المخصص الا المعنى الثانى فذكر المصنف انه قسمان متصل وهو خمسة اقسام استثناء وشرط وصفة وغاية وبدل البعض وقسم بعض الفضلاء الى المستقل وغيره ثم قسم المستقل وغيره وأراد بغير المستقل ما يتعلق بصدر الكلام وهذا اولى مما ذكره المصنف لان الاتصال ليس بواجب لا لفظا ولا زمانا وتلك العبارة توهمه انتهى كلامه وفى النسخة الواقعة فى سقم (واقول) مجرد الانقسام الى المستقل وغيره لا ينافيه كلام المصنف ولذا حمله الشارح عليه حيث قال الاول المتصل اى ما يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام انتهى فاشار الى ان المراد بالمتصل ما يفتقر الى اتصاله بغيره وهو معنى غير المستقل لكن قوله بان يقارن العام قد يقتضى خلاف ذلك لصدقه بقوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فان قوله لا تقتلوا اهل الذمة مخصص مقارن للعام مع ان الظاهر أنه ليس من المتصل اللهم الا ان يريد بقوله بأن يقارن العام معنى بان يحتاج الى مقارنته لعدم تأتى انفراده عنه فيخرج ما ذكر لانه لا يحتاج الى مقارنته لتأتى انفراده عنه وان اتفقت مقارنته له فى الزمن ثم رأيت قول شيخنا الشهاب قوله بأن يقارن العام كأنه قيد لافادة المتصل التخصيص انتهى فليتأمل والاوجه ان قوله بان يقارن العام تصوير للاتيان بالمتصل لانه لما اريد به غير المستقل لم يتصور الاتيان به الا مع المقارنة لكن يحتمل ان يراد المقارنة ولو لمعناه بأن تقارن ارادة الاخراج وان تأخر الدال عليه وسيأتى عن مقتضى كلام العضد ما يوافقه فى غير الاستثناء لكن يخالفه ما يأتى للمصنف من تضعيف القول بجواز انفصال الاستثناء بشرط ان ينوى فى الكلام وما علل به اعنى الكورانى الاولوية من ان الاتصال ليس بواجب لفظا ولا زمانا قد يمنع بتصريح المصنف بوجوب الاتصال فى الاستثناء والشرط وتصريح غيره بذلك فى الباقى كما سيأتى بيانه واعلم ان ههنا امرين احدهما الاتصال فى الزمان بالنسبة لصاحب الكلام فى اتيانه به وهذا هو مراد المصنف وغيره بالاتصال الذى صرحوا بوجوبه كما ذكر وحاصله انه يشترط فى الاعتداد بهذه المخصصات اتيانه بها متصلة بما قبلها عادة فلو انفصلت فلا اثر لها والثانى الاتصال فى الزمان باعتبار وصوله للغير المتكلم وهذا ليس بشرط فان اراد بالاتصال الذى نفاه الاول فهو ممنوع او الثانى فهو مسلم ولا يجديه شيأ واما ما ذكره من ان المخصص فى الحقيقة هو الارادة فقد ذكره الامام وسيأتى ما فيه (قوله أى المفيد للتخصيص) اى الشئ المفيد لا اللفظ المفيد لما سيأتى انه يكون غير لفظ كالعقل والحس قال شيخ الاسلام اطلاق المخصص على الدليل المفيد لذلك مجاز شائع وان كان المخصص حقيقة هو فاعل التخصيص وقول الامام الرازى ومن تبعه انه حقيقة ارادة المتكلم فيه وقفة وكان ذلك سرى اليهم من قول المتكلمين الارادة صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل ومعلوم ان ذلك لا يستلزم ما قالوه اهـ وذكر الكمال نحوه وفيه أمور الاول انه قد يمنع دعوى المجازية بل هو حقيقة عرفية كما تقدم فى كلام الكورانى ويؤيده انه المتبادر عرفا من المخصص والثانى ان صريحه ان التفسير بالمفيد يخرج فاعل التخصيص وعلى هذا قال شيخنا الشهاب قوله أى المفيد احتراز عن المخصص الحقيقى انتهى وقد ينظر فى ذلك بان كلا من المخصص والمفيد للتخصيص يصدق على الفاعل نعم يستعملان على الاحتراز بملاحظة قوله قسمان الخ والثالث ان ما حكاه عن الامام ومن تبعه انه

اى المفيد للتخصيص (قسمان الاول المتصل) اى ما لا يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام (وهو خمسة)

حقيقة ارادة المتكلم ليس ببعيد اذ ثبوت الحكم لبعض الافراد وانتفاؤه عن البعض الآخر فرع ارادة المتكلم ذلك اذ الوجه ان المراد بالمتكلم هنا صاحب الحكم وما جوزه من السريان المذكور غير لازم وبتقديره لا محذور فيه ولا يضر عدم الاستلزام المذكور بل تكفي المناسبة لذلك (قوله بمعنى الدال عليه) فيه امر ان الاول قال المولى التفتازاني وينبغي ان يعلم انا اذا قلنا جاءني القوم الا زيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيدا المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الا زيدا وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب انه يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة انتهى وبه ينظر في قول شيخ الاسلام افاد به ان للاستثناء معنيين الخ بل ينبغي ان يقال ان للاستثناء معاني او اربعة معان والثاني انه ذكر الكمال انه نبه بهذا على ان المخصص هو الاستثناء بمعنى ادوات الاخراج (واقول) اقتصاره على مجرد كون ذلك تنبيها على ما ذكر لا يفيد كبير فائدة بل لا بد من توجيه كون المخصص هو الاستثناء بمعنى الادوات لا بمعنى الاخراج والا فلقائل ان يقول ما المانع من ابقائه على ظاهره أعني ان يكون بمعنى الاخراج اذ الاخراج يفيد التخصيص لانه يستلزمه فان اخراج بعض افراد العام عن حكمه يستلزم قصر الحكم على الباقي وهو التخصيص فعلم ان الاخراج ليس عين التخصيص بل هو مستلزم له (فان قيل) يمنع من ابقائه على ظاهره وصفه بالاتصال فان الكلام في المخصص المتصل (قلت) بعد تسليم ان الاخراج نفسه لا يوصف بالاتصال يوصف به باعتبار الدال عليه (فان قيل) هذا تكلف (قلت) بعد التسليم هو من التكلف الشائع مع موافقته الظاهر من اتحاد معنى الضمير ومرجعه وان كان الاستخدام من المحسنات البديعية (قوله بالا او احدى اخواتها) اقول ظاهر العبارة غير شامل للاخراج بنحو استثنى واخرج على لفظ المضارع فان كان كذلك فهو ملحق بالاخراج بها في الحكم (قوله صادرا) دفع به توهم تعلق من متكلم واحد باخراج وهو فاسد اذ المتكلم مخرج على اسم الفاعل لا مخرج منه وقوله مع المخرج منه دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الاخراج منهما من متكلم واحد والمخرج منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد (قوله من متكلم واحد) قال الكوراني قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط صدوره مع صدور الكلام من متكلم واحد وكلام المصنف دال على ان المختار هو الاول وليس كذلك لان الكلام صدور جزأيه اعني المسند والمسند اليه لا يجب من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة (ثم هنا تدقيق آخر) وهو ان القائل الا زيدا بعد قول من قال جاء الرجال مستلزم للحكم بالمجيء على من عدا زيدا بلا ريب واذا حكم فالاستثناء لم يقع الا في ذلك الكلام المقدر غايته لم يذكر للعلم به فاشتراط متكلم واحد لا وجه له اذ لم يتصور من متكلمين وما ذكروه كلام ظاهري لا غناء فيه اهـ (أقول) أما قوله وليس كذلك لان الكلام الخ فهو ليس بشيء لانه بالغ في الرد على مختار المصنف ولم يزد في استناده في ذلك على نقله اختيار خلافه عن بعض المحققين من النحاة ومن المعلوم المكشوف حتى للصبيان ان مجرد اختيار بعض المحققين خلاف مختار المصنف لا يرد مختاره لان مجرد قول عالم لا يرد قول عالم آخر ولو ساغ ذلك عند العقلاء لانعكس الحال وساغ رد مختار بعض المحققين باختيار المصنف خلافه اذ ليس رد مختار المصنف بمختار غيره أولى من العكس على هذا التقدير على انه لا يلزم

احدها (الاستثناء) بمعنى الدال عليه (وهو) اى الاستثناء نفسه (الاخراج) من متعدد (بالا او احدى اخواتها) نحو خلا وعدا وسوى صادرا ذلك الاخراج مع المخرج منه (من متكلم واحد وقيل مطلقا) فقول القائل الا زيدا عقب قول غيره جاء الرجال استثناء على الثاني لغو على الاول

من اختيار ذلك في الكلام اختياره في الاستثناء سواء جعلنا الخلاف فيه من جهة اللغة
أو من جهة الاصطلاح اذ كل منهما أمر نقلي والقياس فيه ضعيف فتأمل ذلك واعجب من
هذا الكلام الخالي عن التأمل وعن الجري على القوانين وقل انا لله وانا اليه راجعون • وأما
التدقيق الذي ذكره وأطنب فيه فالرد به من الطراز الأول لانه لم يزد في اثباته على مجرد الدعوى
كما ترى مع انه يمكن رده أما أولا فبما ادعاه من عدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدر ممنوع كليا
لم لا يمكن ان يأتي كل من المتكلمين بما نطق به قاصدا ربطه بما نطق به الآخر من غير اعتبار
تقدير ولا تعويل عليه واذا جاز اعتماد المتكلم في تمام كلامه على المقدر مع انه ليس منطوقا به
الا باعتبار توقف ما نطق به عليه وارتباطه به من حيث المعنى والا فهو غير صادر عنه جاز
ان يعتمد فيه على ما نطق به غيره ولما أورد بعض الفضلاء اشكالا وصفه بانه صعب وهو ان
في القرآن محذوفات لا يتم المراد بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي
وللعالم بالقرآن ان يقدر ما يحتاج اليه من غير تنكير فالمحذوفات في كلام الله المقدرة لا شك انها
كلام البشر لان القرآن كلام قديم متواتر نازل من الله بتوسط الملك فيلزم ان يكون الكلام
القديم المعجز محتاجا الى الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان والمركب من المعجز وغير المعجز
غير معجز والمركب من القديم والحادث حادث والتزام ان هذا القدر من الاحتياج ليس
بنقص في كلام الله ولا يخرجه عن كونه كلام الله التزام أمر ظاهر البطلان اهـ اجاب شيخنا
الشريف بقوله ما نقول هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص بل نقول فيه كمال الكمال
والبلاغة والنقص اللغوي غير مضر اهـ اي لافادة الكلام المقصود مع الاختصار ودلالة
السياق والقرائن على المحذوف فقد اتفق المستشكل والمجيب على ان المحذوف ليس من كلام
الله مع توقف المعنى عليه وهذا مما يؤيد ما قلناه وان كان في بعض مقدمات المستشكل ما لا يخفى
وذلك لتوجه المنع على قوله والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فان مجموع القرآن معجز مع
انه مركب من المعجز كالثلاث آيات وغير المعجز كالآية والآيتين وكل سورة منه معجزة مع انها
مركبة من المعجز وغيره فيما زاد على الثلاث ومن اجزاء كل منهما غير معجز مطلقا وقوله والمركب
من القديم والحادث حادث فان القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث بل هو القديم
فقط فان قيل قد علم الله ذلك الحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه قلنا هذا انما
يستلزم كونه معلوما له لا كونه كلاما له كسائر المعلومات له على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل
بقوله والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله الى قوله ظاهر البطلان ان
اعتقد ما أفاده هذا الكلام نعم استدل الدماميني في شرح التسهيل على استحالة صدور الكلام
من متكلمين بان كل كلام مشتمل على نسبة أحد طرفيه الى الآخر والنسبة أمر نفساني لا يقبل
التجزي ولا يقوم الا بمحل واحد اهـ وهذا يجري مثله هنا لنظير ما احتج به ويمكن دفعه بانه لا يلزم
من صدور الكلام من متكلمين تجزي النسبة الواحدة الشخصية ولا قيامها بمحلين بل يقوم بذهن
كل من المتكلمين نسبة شخصية فالقائم بذهن أحدهما غير القائم بذهن الآخر بالشخص
كما لو تكلم كل من شخصين بكل الكلام المعين فانه يقوم بذهن كل منهما نسبة شخصية وما نحن
فيه بمنزلة كلامين اذ يجوز كون كل من المتكلمين قد اعتبر ما نطق به الآخر ولاحظ ربطه بما

ولو قال النبي صلى الله عليه وسلم الا أهل الذمة عقب نزول قوله تعالى فاقتلوا المشركين

نطق به هو كما يعتبر ربط المقدر بما نطق به والمنازعة في امكان ذلك بلا برهان مما لا يلتفت اليها غاية ما في الباب انه لم يثبت للمجموع الصادر منهما حكم الكلام المتعدد لعدم تعدده حقيقة وتعدد النسبة الشخصية لا يقتضي تعدد الكلام حقيقة مع اتحاد أجزائه ولا ينافي اتحاده وحينئذ فما ادعاه من الاستحالة ممنوع وأما ثانيا فلمنا عدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدر لكن ذلك لا ينافي امكان اعتبار المجموع الصادر من المتكلمين وجعل تصريح أحدهما باحد الجزأين قائما مقام تصريح الآخر به حتى يترتب عليه الاحكام المتعلقة بالالفاظ التي لا يكتفى فيها بالمقدرات كما في الطلاق فقد تقرر فيه عند الشافعية انه لو قال قائل لزوجته أنت ونوى طالق أو طالق ونوى أنت لم يقع طلاق أو قال أنت طالق ثلاثا ونوى الا واحدة وقع الثلاث أو قال الا واحدة ونوى قبله أنت طالق ثلاثا لم يقع شئ فلهذا أمكن اختلافهم هل يعتد بالاستثناء الصادر من متكلم آخر فيثبت له حكم الاستثناء أو هو لغو لا يترتب عليه ذلك ويترتب على الخلاف ما لو وكل من يطلق زوجته ثلاثا الا واحدة فقال الوكيل أنت طالق ثلاثا وقال الموكل الا واحدة أو بالعكس فعلى الاول يعتد بذلك وعلى الثاني هو لغو وأما ثالثا فحيث قيل بعدم اشتراط اتحاد المتكلم وان كان في غاية الضعف أو البطلان كان لتصريح المصنف باشتراط اتحاد المتكلم توطئة لحكاية ذلك القول ودفعا لتوهم الموافقة عليه لو سكت عن ذلك وجه في غاية الحسن وكان الاعتراض عليه فيه ليس الا من التغيير في الوجوه الحسان فزعم الكوراني انه لا وجه له هو الذي لا وجه له وقد ظهر مما قررناه انه لم يزد في هذا الاعتراض على ضمه الى ركة اللفظ وسماجته فساد المعنى (قوله كان استثناء قطعا) قال شيخنا الشهاب أي اتفاقا فانه من متكلم واحد وهو الله سبحانه ولعل هذا على القول بانه لا يجوز له الاجتهاد انتهى (وأقول) الحامل له على هذا الترجي التعليل المذكور لكن الظاهر عدم اختصاصه بالقول المذكور لان اجتهاده على القول بجوازه لا يكون الا مطابقا للحق أو لا يقر الا على ما هو الحق منه على الخلاف في المسئلة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ في المعنى فالاستثناء هنا أيضا من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه (قوله ويجب اتصاله عادة) أي لا حقيقة وفيه أمران * الاول ان من أدلة ذلك ورد الاقوال الآتية انه لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على شئ ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلو جاز الانفصال لم يوجب التكفير عينا بل قال فليستثن أو يكفر لانه لا حنث مع الاستثناء بل ذكره أولى لانه أسهل وأيضا لو جاز الانفصال لما ثبتت الاقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شئ منها لجواز الاستثناء المنفصل وأيضا لو جاز الانفصال لم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلا لجواز استثناء يرد عليه يصرفه عن ظاهره الى ما يصير به صادقا وان كان ظاهره كذبا وبالعكس قال السعد وما يقال انه وجبت الكفارة لكونها انفع وثبتت احكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشئ لانه اذا جاز تأخير الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت أحكام الاقرارات لجواز الاستثناء مادام المكلف حيا اهـ * والثاني انه صرح هنا بوجوب الاتصال وسيأتي التصريح بوجوبه في الشرط أيضا وسكت عن وجوبه في الباقي وقد قال المازري التوابع وهي النعت والعطف

كان استثناء قطعا لانه مبلغ عن الله تعالى وان لم يكن ذلك قرآنا (ويجب اتصاله) أي الاستثناء بمعنى الدال عليه بالمستثنى منه (عادة) فلا يضر انفصاله بتنفس أو سعال

والتاكيد

والتأكيد والبدل والشروط لا خلاف في وجوب اتصالها انتهى وممن نقله عنه واقره عليه شارحا المحصول الاصفهاني والقرافي وحينئذ يحتاج للفرق بين التوابع حيث اتفق على وجوب اتصالها والاستثناء حيث اختلف في وجوبه فيه لكن نفي الخلاف في الشروط يخالف كلام المصنف الآتي وقياس ما ذكر ان الباقي كالغاية كذلك هذا وسيأتي عن العضد ما يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقية المخصصات بما فيه (قوله وعن ابن عباس الخ) عبارة المحصول وعن ابن عباس انه جوز الاستثناء المنفصل وهذه الرواية ان صحت فلعل المراد منها ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم أظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه وفي العضد لكنه قيل لا يجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت الا كذا سمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا نواه أم لا لكان بعيدا جدا اه وقوله سمع منه ظاهر في القبول ظاهرا وهو المتبادر من اطلاق نقلهم عن ابن عباس صحة الاستثناء وان طال الزمان وقضية قول الامام السابق فانه يدين الخ عدم القبول ظاهرا وفيه بعد على ظاهر المنقول عن ابن عباس ويحتمل ان ابن عباس يوافق ما عليه الفقهاء من قبول النية ظاهرا تارة وعدمه اخرى وقد تقدم في الكلام على تعميم نحو لا أكلت وان أكلت ما يعلم منه قياس قواعدنا في ذلك (فان قلت) حمل كلام ابن عباس على ما تقرر ينافي قول المصنف الآتي وقيل يجوز بشرط ان ينوي في الكلام لانه يقتضي الاطلاق فيما قبل هذا القول (قلت) لا ينافيه أما على غير الرواية الاخيرة عنه فلعدم التقييد في هذا القول بما قيد به ابن عباس وأما على الرواية الاخيرة فانما جمع المصنف بينهما لعدم الاتفاق عليها وعدم تعينها عنه هذا واعلم ان قول العضد السابق كالتخصيص بغير الاستثناء يخالف ما تقدم لانه يقتضي الفرق بين الاستثناء وبقية المخصصات وانه يجوز فيها الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به ولا يتجه الفرق بعدم استقلال الاستثناء لوجود ذلك في غيره كالصفة والغاية وأما من جهة المعنى فاي فرق في أكرم بني تميم مثلا بين ان ينوي معنى العلماء وان ينوي معنى الا الجهال ثم رأيت الاصفهاني فسر الغير في قول المختصر وقيل يجوز بالنية كغيره أي الاستثناء بقوله وهو التخصيص بالادلة المنفصلة اه فليتأمل (قوله وقيل سنة) بالجر اي الى سنة أو بالنصب كما هو المناسب لما بعده أي وقيل يجوز انفصاله سنة (قوله في المجلس) أي ما دام المجلس (قوله وقيل يجوز انفصاله بشرط ان ينوي في الكلام) أي أولا أي قبل فراغه بدليل قوله لانه مراد اولا ثم قد يقال مقتضى ما قرره الفقهاء من نفع النية باطنا تارة وظاهرا أيضا تارة أخرى ان العبرة حينئذ بالنية ولا أثر للاستثناء فان وافقهم هذا القائل على ما ذكر فلا أثر حينئذ للاستثناء بل المدار على النية فيؤثر ولو لم يوجد استثناء مطلقا وقد يكون أثره عنده القبول ظاهرا مطلقا اذا وجد الاستثناء فهو شرط عنده في القبول كذلك أو يرى ان المؤثر الاستثناء بشرط تقدم النية فتقدمها شرط في تأثيره فلا أثر لاحدهما وحده لكنه بعيد في النية وحدها فليتأمل (قوله وقيل في كلام الله فقط) قال في البرهان وانما حملهم ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلي واحد وانما الترتيب من جهات الوصول الى المخاطبين فلو تأخر الاستثناء فذلك في السماع

(وعن ابن عباس) يجوز انفصاله (الى شهر وقيل سنة وقيل أبدا) روايات عنه (وعن سعيد بن جبير) يجوز انفصاله الى (أربعة أشهر وعن عطاء والحسن) يجوز انفصاله (في المجلس وعن مجاهد) يجوز انفصاله الى (سنتين وقيل) يجوز انفصاله (ما لم يأخذ في كلام آخر وقيل) يجوز انفصاله (بشرط ان ينوي في الكلام) لانه مراد أولا (وقيل) يجوز انفصاله (في كلام الله تعالى فقط) لانه تعالى لا يغيب عنه شئ

وانتفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى تبلغنا وهى فى حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء اهـ (قوله فهو مراده أولا) قد يقال كان قياس ذلك ان لا يتقيد ذلك بكلام الله وأن يكون المدار على النية أولا أى قبل فراغ الكلام كما هو القول السابق على هذا والفرق بان من لازمه تعالى ارادته أولا بخلاف غيره ليس فيه كبير قوة كما لا يخفى (قوله وقد ذكر المفسرون الخ) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب كأنه استدلال للاخير خاصة ويصلح أيضا دليلا لقول عطاء والحسن اهـ (أقول) و يمكن ان يستدل به لما قبل الاخير ايضا * والثانى قال الكورانى والحق أنه لا دليل فيه لانه يصلح ان يكون صفة أو حالا اهـ (واقول) ما زعمه ليس بحق لانه اذا جاز الانفصال فى الصفة ومنها الحال فليجز فى الاستثناء لاستوائهما فى عدم الاستقلال وفى الاخراج فى المعنى بل الجواز فى الاستثناء أولى بدليل الاختلاف فى وجوب اتصاله والاتفاق على وجوب اتصالها كما تقدم عن المازرى بما فيه ونظير ذلك ما سيأتى من استدلال ابن عباس رضى الله عنهما فانه بالقياس لا بالنص على ان الحالية لا تنافى الاستثناء فانهم أعربوا غير الاستثنائية حالا كما تقرر فى محله وانما الوجه فى دفع الاستدلال بذلك ان المعتبر الاتصال بحسب الوجود لا بحسب الاعلام والاستثناء فى هذه الآية متصل بحسب الوجود وان انفصل بحسب الاعلام لكن اذا قلنا بالمشهور من حدوث الالفاظ يلزم تأخر الاستثناء فى كلام الله بزمان كبير عن تحقق معنى الاستثناء فانه ازلى وحينئذ فقياسه الجواز فى كلام غيره تعالى اذا نوى أولا اذ لا فرق فى المعنى فليتامل ثم ان أراد الكورانى بما ذكره التعريض بقول المحقق المحلى فى معرض الاستدلال وقد ذكره المفسرون الخ فأنت خبير بسقوط هذا التعريض لان المحقق انما حكى ذلك استدلالا للقول الاخير المرجوح ولم ينتصب لاختياره وقد اشتهر انه لا تعترض الحكاية (قوله كما قرأه) وجه الشبه فى أمثاله الوجود (قوله ونحوه) هو عطف على ما روى وفيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يريد أى بقوله ونحوه ما سلف من الاقوال عن غير ابن عباس اهـ وظاهر قوله من الاقوال الخ جميع الاقوال المذكورة وفيه نظر بالنسبة للاخيرين فان هذا الاصل لا يناسبهما كما لا يخفى وبذلك يشعر تعبيره بقوله ونحوه دون قوله وغيره وتعليل الاخيرين دون غيرهما * الثانى انه كيف يصح تعليق هذا الاصل بالنحو المذكور مع قوله كما روى عنه أى عن ابن عباس فان معناه انه روى عن ابن عباس انه استدل بهذا الاصل الذى هو قوله تعالى ولا تقولن الخ ومعلوم انه لم يستدل على اقوال غيره التى هى المراد بالنحو المذكور كما تقرر الا ان يجاب بان المراد ان هذا الاستدلال لما صلح لاقوال غيره فكأنه روى عنه فيكون قوله كما روى عنه مستعملا فى معناه الظاهر بالنسبة لاقواله وفى معناه التشبيهى بالنسبة لاقوال غيره أو بان المراد كما روى عنه فى أقواله ونحوها فى معناها فيكون ذلك أصلا فيه أيضا أو بان المراد فى أقواله فيكون المراد تقييده وان أطلق لفظا (قوله كما روى عنه) أى على الوجه الذى روى عن ابن عباس (قوله قوله تعالى) قد يقال قد تبين من تقريره ان الاصل المذكور ليس قوله تعالى المذكور بل هو القياس على ما افاده ويجاب بان اصل المقيس عليه اصل للمقيس فى الجملة (قوله ولا تقولن الخ) قال البيضاوى أى لا تقولن لاجل شئ تعزم عليه انى فاعله فيما تستقبله الا بان يشاء الله اى

فهو مراد له أولا بخلاف غيره وقد ذكر المفسرون ان قوله تعالى غير أولى الضرر نزل بعد لا يستوى القاعدون من المؤمنين الى آخره فى المجلس وقرأه نافع وغيره بالنصب أى على الاستثناء كما قرأه أبو عمرو وغيره بالرفع أى على الصفة والاصل فيما روى عن ابن عباس ونحوه كما روى عنه قوله تعالى ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت أى اذا نسيت قوله ان شاء الله

الا

الاملتبس ابمشيئته (قوله ومثله الاستثناء) اشارة الى ان الاستدلال بالقياس على ما فى الآية لا بنفس الآية (قوله وتذكرت) قال شيخنا الشهاب لولم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت النسيان ظرفا للتذكر وهو فاسد فهو ظرف للنسيان والتذكر معا انتهى وقوله ظرفا للتذكر الاولى للذكر أى ذكر ان شاء الله ووجه الفساد ان ذكر ان شاء الله ينافى نسيانه فلا يتصور اتحاد وقتهما وقوله فهو ظرف للنسيان والتذكر معا فالمعنى ان ذكر ان شاء الله يكون فى الوقت الجامع للنسيان ثم التذكر وذلك صادق بكونه فى وقت التذكر (قوله فاختلفت الآراء فيه) ينبغى ان المراد بالنسبة لابن عباس آراؤه لا آراء غيره فى الفهم عنه بدليل قول الشارح السابق روايات عنه فالمراد بالآراء هنا آراء ابن عباس وآراء أصحاب الاقوال المذكورة وقوله من غير تقييد أى من اصحاب تلك الآراء أى من غير اعتبار التقييد بان اعتبروا عدمه وليس المراد مجرد سكوتهم عن التقييد وقوله توسعا علة تركهم التقييد وينبغى ان المراد التوسع لدليل قام عندهم والا فترك التقييد الواقع فى النص بلا دليل مما لا يسوغ (قوله فقوله) قال شيخنا الشهاب مبتدأ أى مشيئة ربك خبره قال البيضاوى عامة الفقهاء على خلافه يعنى قول ابن عباس قال لانه لو صح ذلك لم يتقرر اقرار ولا طلاق ولا عتاق ولم يعلم صدق ولا كذب ثم قال ويجوز ان يكون المعنى واذكر ربك بالتسبيح والاستغفار اذا نسيت الاستثناء مبالغة فى الحث عليه اه (أقول) قوله أى مشيئة ربك خبره ينبغى أن تكون خبريته على تقدير القول أى نقول فى تفسيره أو فى حقه أى مشيئة ربك (قوله بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يرد عليه الاستثناء فى قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه منقطع وهو بعض الموت وقيل متصل وضمير فيها للآخرة والموت أول أحوالها اه (وأقول) هو متوجه الا ان يكون المراد ان لا يكون بعض المستثنى منه مع ملاحظة كونه مذوقا فى الجنة واعلم انه يرد على عبارة الشارح المذكورة أمثلة كثيرة أيضا لا تشملها عبارته مع أنها من المنقطع منها قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان المستثنى وهو القتل خطأ بعض المستثنى منه وهو القتل مع انقطاع الاستثناء اللهم الا ان يجعل المستثنى منه القتل عمدا كما هو المناسب للنفى المذكور وفى شرح المحصول للاصفهانى فى هذا المثال انه يمكن أن يكون الاستثناء من الجنس أى فيكون متصلا لان قتل الخطا بعض افراد القتل وتلزم الاباحة بمعنى رفع الاثم اه وقوله وتلزم الاباحة أى المفهومة من الاخراج من قوله وما كان فهذا جواب سؤال مقدر وقوله بمعنى رفع الاثم أى لا بمعنى الاهدار وعدم الضمان * والثانى قال شيخنا الشهاب أيضا فى الهاء من قوله فيه هذا الضمير راجع الى الاستثناء بقطع النظر عن المنقطع اه (أقول) وجه ذلك أن المقصود بيان ما يعرف به فلو فرض كونه منقطعا كما هو قضية رجوع الضمير للمنقطع كان معروفا فلا حاجة لبيان ما يعرف به واعلم ان الذى ينبغى ان يراد بالبعض فى هذا المقام ما يشمل الجزئى والجزء بحسب ما يقتضيه حكم الكلام (قوله لفظ الاستثناء متواط) جعل محل الخلاف لفظ الاستثناء وهو قضية كلام جماعة لكن أنكره فى التلويح وذكر ان محل الخلاف الصيغ وان لفظ الاستثناء حقيقة فيهما بلا خلاف (قوله من غير اخراج) أى من المنطوق فلا ينافى الاخراج من مفهوم الكلام عرفا كما تقرر فى محله

ومثله الاستثناء وتذكرت فاذكره ولم يعين وقتا فاختلفت الآراء فيه على ما تقدم من غير تقييد بنسيان توسعا فقوله واذكر ربك أى مشيئة ربك (أما) الاستثناء (المنقطع) بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق نحو ما فى الدار أحد الا الحمار (فثالثها) أى الاقوال لفظ الاستثناء (متواط) فيه وفى المتصل أى موضوع للقدر المشترك بينهما أى المخالفة بالا أو احدى اخواتها حذرا من الاشتراك والمجاز الآتيين والاول الاصح انه مجاز فى المنقطع لتبادر غيره أى المتصل الى الذهن والثانى انه حقيقة فيه كالمتصل لانها الاصل فى الاستعمال وحدها المخالفة المذكورة من غير اخراج وهذا القول بمعنى قوله (والرابع مشترك) بينهما

وهذا القيد لاخراج المتصل (قوله فهو مكرر) أجاب المحشيان بان الظاهر ان مراد المصنف بالقول الثانى ما حكاه الشيخ أبو اسحق ان الاستثناء من غير الجنس لايصح حقيقة ولا مجازا وان قال العضد لانعرف خلافا فى صحته لغة (قوله ولما كان فى الكلام الاستثنائى شبه التناقض) أقول فيه امور * الاول انه ينبغى تقييده بالاستثناء المتصل فان التناقض المذكور لايظهر فى المنقطع نحو جاء القوم الا الحمير وكانه اعتمد على ماقدمه من ان المتصل هو المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق وان الاصح انه حقيقة فيه مجاز فى المنقطع ثم رأيت ابن الحاجب فى المنتهى أشار الى ذلك حيث عبر عن هذا الخلاف الآتى بقوله قد اختلف فى تحقيق مدلول المفردات فى الاستثناء المتصل الخ اه لكن ينبغى ان يعد من المتصل أو يجعل فى حكمه نحو له على عشرة الا ثوبا لان المعنى الا قيمة ثوب والا ورد على التقييد بالمتصل بجريان شبه التناقض فيه وقد يقال لاحاجة للتقييد بالمتصل لجريان شبه التناقض فى المنقطع أيضا باعتبار المفهوم فان معنى جاء القوم الا الحمير جاء القوم وما يتعلق بهم الا الحمير كما تقرر فى النحو فقد أثبت الحمير فى ضمن ما يتعلق بهم ثم نفى صريحا * والثانى أنهم أطلقوا الكلام الاستثنائى وهو شامل لما اذا تقدم المستثنى وقضيته توجه التناقض حينئذ أيضا وقد يقال لامانع منه فليتأمل * والثالث انه قد يقال ان ذلك لايختص بالكلام الاستثنائى بل يجرى فى سائر المخصصات فقولك مثلا أكرم بنى تميم ان جاؤك يشتمل على التناقض حيث يثبت غير الجائين منهم فى ضمن بنى تميم ثم ينفى بمفهوم القيد وهو قوله ان جاؤك لكن هذا ظاهر على ماتقدم عن المصنف من ان العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما وعن العضد فى الكلام على قول المصنف الاشبه أنه حقيقة من قوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية الخ المقتضى ذلك أنه حقيقة وأنه مستعمل فى كمال معناه أما على أنه مجاز وانه مستعمل فى بعض معناه فلا يتوجه سؤال التناقض اذ اللفظ على هذا لم يستعمل فى كمال معناه وهذا بخلاف الاستثناء فان المستثنى منه فيه مستعمل فى كمال معناه ولابد على ما يفيده ماتقدم عن العضد والسعد فى الكلام على قول المصنف والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما وكأن هذا هو السبب فى اقتصارهم على الاستثناء (قوله حيث يثبت المستثنى فى ضمن المستثنى منه ثم ينفى صريحا) أقول هذا لايشمل الاستثناء من النفى فانه على العكس من ذلك ينفى فيه المستثنى فى ضمن المستثنى منه ثم يثبت صريحا فهلا زادوا أو بالعكس مثلا وكأنهم اقتصروا على صورة الاثبات على وجه التمثيل (قوله ثم أخرجت ثلاثة) قال شيخنا الشهاب يرد عليه مامر من أن العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما لا يقال العدد ليس بعام لانا نقول قدمر فى قوله والقابل له أعنى التخصيص حكم ثبت لمتعدد أن المراد بالعام المخصوص غير العام المحدود فيما سبق صدر المبحث اه (وأقول) لايخفى ضعف هذا الايراد لان الاخراج بالاستثناء لايمنع تناول المستثنى منه لجميع افراده ولهذا قال الشارح فى بيان المعنى له على الباقى من عشرة أخرج منها ثلاثة فقوله من عشرة اخرج منها صريح فى استغراق العشرة لآحادها مع الحكم بالاخراج منها اذ لا يصدق عشرة اخرج منها ثلاثة الا اذا أريد بها جميع آحادها وقال المولى التفتازانى تعليلا لشئ ذكره فى هذا المقام مانصه لان المركب سواء جعل حقيقة فى المعنى الذى وقع الاسناد اليه أو مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال فى معنى فيكون

فهو مكررا الا أن يريد بالمطوى الثانى انه حقيقة فى المنقطع مجاز فى المتصل ولا قائل بذلك فيما علمت (والخامس الوقف) أى لايدرى أهو حقيقة فيهما أم فى احدهما أم فى القدر المشترك بينهما ولما كان فى الكلام الاستثنائى شبه التناقض حيث يثبت المستثنى فى ضمن المستثنى منه ثم ينفى صريحا وكان ذلك أظهر فى العدد لنصوصيته فى آحاده دفع ذلك فيه ببيان المراد به بقوله (والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة فى قولك) مثلا له على (عشرة الا ثلاثة العشرة باعتبار الافراد) أى الآحاد جميعها (ثم اخرجت ثلاثة) بقولك الا ثلاثة

لفظ العشرة مستعملا فى كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أو كون
العشرة مجازا عن السبعة فليتأمل اه فتامل قوله فيكون لفظ العشرة الخ وفى حواشى
التلويح الخسروية فى قوله لان العشرة التى أخرجت منها ثلاثة عشرة مانصه ان قيل هذه
المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا أخرجت عن العشرة لاتبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا القيد
خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لاسبعة لان الاعداد أنواع
متباينة فان قيل ماذكرته يقتضى أن لايصح الحمل فى قولنا السبعة عشرة خرج عنها ثلاثة قلنا
المحمول هنا مجموع عشرة الاثلاثة اريد به السبعة مجازا والكلام فى العشرة المقيدة وظاهر ان
المجموع غير المقيد فتدبر اه وكان الشيخ بنى على ان الاخراج منها ينافى تناولها لما أخرج
منها وهو ممنوع أو ان القيد داخل لكنه مندفع كما تقرر (قوله ثم أسند) قال شيخنا الشهاب
تارة أى أسند المسند وهو لزيد وأخرى ثم أسند أى الحكم (وأقول) يجوز أن يكون هذا الفعل
تاما والمعنى ثم وقع الاسناد وقول الشيخ أى الحكم أى المحكوم به وقول المصنف تقديرا قال
شيخنا أى هذا الترتيب فى التقدير لا فى اللفظ (قوله ولانفى أصلا) كذا فى العضد فقال فلاثمة
الا اثبات واحد ولانفى أصلا فلاتناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفى انتهى قال المولى
التفتازانى فى تقريره أى ليس فى هذا التركيب الا اثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولانفى
أصلا لا للسبعة ولا للثلاثة وهذا ينافى ماذكر من ان الاستثناء من الاثبات نفى اتفاقا على أنه
لامعنى لسلب نفى الثلاثة لان التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع
الاثبات اندفع التناقض لايقال المراد أنه لانفى للسبعة أصلا لانه كلام لاحاصل له اذ التناقض
انما يتوهم باثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة اه (وأقول) هو ينافى القول بان الاستثناء من
الاثبات نفى الذى سيأتى تصحيحه خلافا للحنفية من غير توقف لتلك المنافاة على الاتفاق عليه
وحينئذ فقول المصنف والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة الخ لايجتمع مع قوله الآتى
والاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا لابى حنيفة اه لان ماهنا صريح فى انه لانفى فى
الثلاثة وماسيأتى صريح فى ان فيها نفيا ولا مع قوله السابق والقابل له أى للتخصيص حكم ثبت
لمتعدد لان هذا صريح فى انه لا اخراج باعتبار الحكم ضرورة تاخر الاسناد عن اخراج الثلاثه
فلم يكن المخصوص الحكم اذ لم يسند الا الى الباقى بعد اخراج الثلاثة وماسبق صريح فى ان
الاخراج باعتبار الحكم اللهم الا أن يجاب عن الثانى بان ماتقدم من ان التخصيص باعتبار
الحكم انما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة ولهذا قال العضد بعد أن قرر مختار ابن الحاجب
الذى صححه المصنف بقوله والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد الخ مانصه وعلى المذهب المختار
يحتمل أن يقال انه أى الاستثناء تخصيص نظرا الى الحكم فانه للعام فى الظاهر والمراد الخصوص
وأن يقال ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الانفراد لم يغير الى تخصيص
اه أما بحسب الحقيقة فلم يرد التخصيص على الحكم لانه انما تعلق بالباقى بعد الاستثناء
مثلا وهذا هو المذكور هنا لكن هذا الجواب مع بعده مناف لقول الشارح هناك نبه بهذا على
ان المخصوص فى الحقيقة الحكم اه الا أن يجاب بمنع المنافاة لان تخصيص الحكم يتحقق
بتعلقه بالباقى بعد الاستثناء لان ايراد الحكم على بعض مدلول اللفظ المرتبط به قصر له

(ثم أسند الى الباقى) وهو سبعة
(تقديرا وان كان) الاسناد
(قبله) أى قبل اخراج الثلاثة
(ذكرا) فكأنه قال له على
الباقى من عشرة اخرج منها
ثلاثة وليس فى ذلك الا
الاثبات ولانفى أصلا
فلاتناقض (وقال الاكثر
المراد) بعشرة فيماذكر (سبعة

على بعض افراد العام اذلا يتوقف قصر الحكم على سبق تعميمه بل ذلك ليس الا رجوعا عن
الحكم وهو غير معتبر في التخصيص ويؤيد ذلك ماتقدم من جعل الشارح العام في قول
المصنف التخصيص قصر العام على بعض افراده صادقا بالعام المراد به الخصوص وأن يجاب
عن الاول اما بمثل ذلك أيضا بان يقال ماياتي من ان الاستثناء من الاثبات نفي هو بحسب
الظاهر دون الحقيقة واما بانه حيث حكم بانه لانفي كما هنا فهو باعتبار الدلالة على النسبة
الخارجية وحيث حكم بثبوت النفي فهو باعتبار الدلالة على النسبة النفسية كما جمع بذلك
العضد عند الكلام على أن الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس بين كلام الحنفية وكلام
أهل العربية وأوضحه المولى التفتازاني فقال وحاول الشارح المحقق يعني العضد توفيقا
بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ماسبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق
يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية
فلانفي ولا اثبات في المستثنى أي لادلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر
وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفي دلالة
على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر الخ ما
اطال فيه وفي كلا الجوابين نظر لايخفى بل هما منافيان لما سياتي في كلام الشارح وغيره في
بيان محل الخلاف وبما تقرر يظهر اشكال كلام الشارح فقوله وليس في ذلك الا الاثبات ان
أراد الاثبات للثلاثة لم يصح وهو ظاهر او للسبعة فلادخل له في جواب التناقض المذكور لانه
انما جاء باعتبار اثبات الثلاثة ونفيها وقوله ولانفي أصلا ان أراد لانفي للسبعة فلادخل له في
الجواب أو للثلاثة نافى ماسياتي ان الاستثناء من الاثبات نفي أو لانفي فيهما فلادخل لسلب
نفي السبعة في الجواب وسلب نفي الثلاثة ينافي ماسيأتي ان الاستثناء من الاثبات نفي (فان
قلت) يمكن التخلص من التناقض على وجه لاينافي ماسياتي وهو الاقتصار على دعوى سلب
الاثبات عن الثلاثة اذ به يندفع التناقض كما تقدم في كلام السعد والمنافاة لما سيأتي اذ
لم يسلب النفي عنها (قلت) لا باس بذلك لولا انه قد يمنع من ذلك ان سلب الاثبات مبني
على تقدير الاخراج قبل الاسناد وذلك يقتضي سلب النفي أيضا عن الثلاثة الا أن يدعى ان
تقدير سبق الاخراج للاسناد موضوع لسلب اثبات الثلاثة وسبق الاسناد وذلك الاخراج لفظ
موضوع لنفي الثلاثة وفيه مافيه فليتأمل (قوله والاثلاثة قرينة) أي فليست للاخراج كما
يفيده قول الشارح ووجه تصحيح الاول الخ وقوله ارادة الجزء أي السبعة وقوله مجازا
حال من اسم الكل وقوله وقال القاضي عشرة الاثلاثة أي مجموع هذا اللفظ المركب وقوله أي
معناه أي وهو السبعة وقوله بازاء اسمين أي هو معنى لكل منهما وقوله مفرد وهو سبعة
أي لفظ سبعة وقوله وهو عشرة الاثلاثة أي مجموع هذا اللفظ فلفظ الاثلاثة على هذا جزء
الاسم فلا اخراج فيه ولا قرينة (قوله ولايجوز الاستثناء المستغرق) قال السيوطي
لو وقع ذلك في الوصية نحو أوصيت له بمائة الا مائة صح وكان رجوعا عن الوصية أفتيت
بذلك ثم رأيت في كلام الاصحاب مايساعده فتأمل اهـ وهو ظاهر لكن في كلام الكمال
مايخالفه فانه قال واعلم ان محل الاجماع مقيد بامرين الى أن قال الثاني أن يكون الاستغراق

والا) ثلاثة (قرينة) لذلك تثبت
ارادة الجزء باسم الكل مجازا
(وقال القاضي) أبو بكر
الباقلاني (عشرة الاثلاثة)
أي معناه (بازاء اسمين مفرد)
وهو سبعة (ومركب) وهو
عشرة الاثلاثة ولانفي أيضا
على القولين فلاتناقض
ووجه تصحيح الاول ان فيه
توفية بما تقدم من ان الاستثناء
اخراج بخلافهما (ولايجوز)
الاستثناء (المستغرق)
بان يستغرق المستثنى
المستثنى منه أي لاأثر له في
الحكم فلو قال له علي عشرة
الاعشرة لزمه عشرة

بلفظ

الاثلاثا انه لايقع عليه طلاق فى احد القولين ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازى والآمدى (قيل ولا يجوز (الاكثر) من الباقى نحو له على عشرة الاستة فلا يجوز بخلاف المساوى والاقل (وقيل) لا الاكثر (ولا المساوى) بخلاف الاقل (وقيل) لا الاكثر (ان كان العدد) فى المستثنى والمستثنى منه (صريحا) نحو ماتقدم بخلاف غير الصريح نحو خذ الدراهم الا الزيوف وهى أكثر كذا حكى هذا القول فى شرحيه كغيره فى الاكثر وان شملت العبارة هنا حكايته فى المساوى (وقيل لا يستثنى (من العدد عقد صحيح) نحو له مائة الاعشرة بخلاف الاتسعة (وقيل) لا يستثنى منه (مطلقا) وقوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الاخمسين عاما أى زمنا طويلا كما تقول لمن يستعجلك اصبر ألف سنة وكل قائل بحسب استقرائه وفهمه والاصح جواز الاكثر مطلقا وعليه معظم الفقهاء اذ قالوا لو قال له على عشرة الاتسعة لزمه واحد

بلفظ العدد أومساويه كنسائى طوالق الانسائى وأوصيت له بثلث مالى الاثلث مالى فلو كان الاستغراق بغيرهما لم يمتنع عند الحنفية الخ اه وهو صريح فى ان نحو أوصيت له بثلث مالى الاثلث مالى من محل الاجماع على امتناع المستغرق وانه لاأثر له وقضية ذلك صحة الوصية واستمرارها وهو فى غاية البعد فان كان هذا التقييد وهذا التمثيل فى كلام الائمة فلا كلام والا فيمكن رد هذا المثال فليتامل (قوله خلافا لشذوذ) يحتمل أنه مصدر على حذف المضاف أى خلافا لذى شذوذ أى لجمع قليل ذى انفراد بهذا القول الغريب الضعيف وأنه جمع شاذ أى شخص شاذ أى لاشخاص شاذين ومنفردين عن الجمهور بهذا القول الغريب الضعيف الا أن جمع فاعل على فعول مقصور على السماع ثم رأيت ماسيأتى عن شيخنا الشهاب فى المخصص المنفصل من انه مصدر بمعنى اسم الفاعل أو جمع شاذ (قوله ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع الخ) قال الكمال فى الاعتراض به على حكاية الاجماع مع غرابته جدا وشذوذ ناقله نظر فقد قال القرافى ان الاقرب ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع اه (وأقول) بل الاعتراض صحيح لان مجرد غرابته وشذوذ ناقله لايرفعه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والخلاف ينافى الاجماع وان ثبتت به غرابته وشذوذ ناقله ودعوى القرافى أقربية البطلان غير مسموعة منه ولهذا لم يلتفت اليها الشارح مع اطلاعه عليها بدليل حكايته عنه حكاية هذا الخلاف ودعواه المسبوقية بالاجماع لادليل عليها فلاتعويل عليها على انه فى شرح المحصول لم يزد على اعتراضه حكاية الاجماع بهذا الخلاف حيث قال مانصه المسئلة الرابعة أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق قلنا نقل ابن طلحة فى مختصره المعروف بالمدخل اذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثا الاثلاثا قولين * أحدهما أنه استثناء ينفعه والآخر يلزمه الثلاث اه ولو صح عنده هذا الاجماع وسبقه لم يسعه هذا الايراد وقال الاصفهانى نقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة مسمى بالمدخل قولين فى بطلانه وهو غريب ان صح اه وقول شيخ الاسلام قد ظفر به بعض من نقله كالقرافى فيه نظر لان القرافى مانقله بل حكاه عن نقله (قوله وقيل لا الاكثر ولا المساوى) من أدلته أن الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقرار خالفناه فى الاقل لانه قد ينسى فيبقى معمولا به فى غيره وأجيب بانا لانسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه بجملة واحدة لما مر أنه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان (قوله ان كان العدد صريحا) لم يرد العدد الاصطلاحى بل مايدل على معدود كما يصرح به قول الشارح بخلاف غير الصريح الخ (قوله أى زمنا طويلا) قال شيخ الاسلام تأويل للمستثنى والمستثنى منه انتهى ويؤيده تأخيره عنهما وكانه على هذا جعلهما كناية عن الزمن الطويل لكن يلزم على هذا عدم الفائدة فى ذكر الاستثناء اذ يكفى فى الكناية ماقبله وقضية كلام الكمال أنه تفسير للمستثنى منه خاصة وبه جزم شيخنا الشهاب وقد يؤيده الاستشهاد الذى ذكره الشارح لكن يرد على هذا ان المستثنى ان جعل أيضا كناية عن الزمن الطويل فسد المعنى بل ربما كان الاستثناء حينئذ مستغرقا والا فلا فائدة فيه ولا حاجة اليه وهذا كله مما يضعف هذا القول بل يرده (قوله والاصح جوازا لاكثر مطلقا) من أدلته أنه وقع فى القرآن استثناء الاكثر كما فى قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا للبيان لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من

(والاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا لابى حنيفة) فيهما وقيل فى الاول فقط فقال ان المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو ما قام أحد الا زيد وقام القوم الا زيدا يدل الاول على اثبات القيام لزيد والثانى على نفيه عنه وقال لا وزيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه

غيرهم بدليل وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ يدل على عدم ايمان الاكثر وكل من ليس بمؤمن غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر فجواز استثناء المساوى أولى ومنها ان فقهاء الامصار اتفقوا على أنه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا أن استثناء الاكثر ظاهر فى وضع اللغة فى بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة واصار قوم ولو قليلا الى أنه تلزمه العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما فى المستغرق فقول الشارح وعليه معظم الفقهاء اذ قالوا الخ يمكن أن يجعل اشارة الى الدليل الثانى (قوله والاستثناء من النفى) أى من ذى النفى وهو الكلام الذى دخله النفى كأن نفى فيه المحكوم به عن المحكوم عليه أو المستثنى منه الواقع فى كلام دخله النفى اثبات أى ذو اثبات أى دال عليه وبالعكس عطف على اثبات أى والاستثناء ملتبس بالعكس مما ذكر أى بالمخالفة له أى من الاثبات أى من ذى الاثبات وهو الكلام أو المستثنى منه المثبت نفى أى ذو نفى أى دال عليه خلافا لابى حنيفة وفيه أمور * الاول أنه ينبغى أن يلحق بالنفى ما فى معناه كالنهى والاستفهام الانكارى * والثانى ان الكورانى قال المشهور عند الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات نفيا متفق عليه عند الطائفتين وانما الخلاف فى العكس وهو كونه اثباتا من النفى وفى كتب الحنفية انه ليس من النفى اثباتا ولا من الاثبات نفيا وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه لانه أخر العكس ورتب عليه الخلاف انتهى (وأقول) الظاهر انه قلد فى نقل المشهور المذكور ما فى حواشى المولى التفتازانى تبعا للعضد وانه قصد بذلك الاعتراض على الشارح المحقق الخبير بحقيقة الحال حيث جعل الخلاف فى عبارة المصنف راجعا للشقين حيث قال عقب قول المصنف خلافا لابى حنيفة ما نصه فيهما وقيل فى الاول فقط انتهى وهذا الاعتراض كدعوى موافقة عبارة المصنف لما ذكره خطأ بلا شبهة فقد صرح المصنف فى منع الموانع برجوع الخلاف للامرين جميعا بل وبان الخلاف فى الاول محقق وفى الثانى مشكوك حيث قال ما نصه فصل وسألتم عن قولنا الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا لابى حنيفة وعندنا ان أبا حنيفة مخالف فى الموضعين وقدمنا ما الخلاف فيه محقق وآخرنا ما الخلاف فيه مشكوك لنبين انه مخالف فيهما جميعا وهذا من محاسن هذا الكتاب فانه لو عكس توهم متوهم أن قوله خلافا لابى حنيفة مقصور على الثانى ومراده ان يجعله شاملا للامرين انتهى نص المصنف بحروفه ومن قوله فانه لو عكس توهم متوهم الخ يعلم ان تمسك الكورانى فيما زعمه من موافقة عبارة المصنف له بتأخير العكس مجرد توهم لا يقال لم يقصد الكورانى الاعتراض على الشارح بل على المصنف فلا يرد عليه ما فى منع الموانع لانا نقول هذا يبطله قوله وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه مع انه لا يسوغ لمثله الاعتراض على المصنف فى مثل هذا الامر ولا التمسك فى مثل هذا الاعتراض بما فى الحواشى تبعا للعضد لما لا ريب فيه لمنصف من أن المصنف هو الثقة العمدة الحجة فى نقل هذا الفن وخلافياته المقدم فى ذلك على تلك الحواشى ونحوها وان كانت فى نهاية الجلالة لها ولمصنفها فتأمل * والثالث أن القرافى قال ما نصه قلت يوما للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله ان الفقهاء التزموا قاعدتين فى الاصول وخالفوهما فى الفروع فقال لى ما هما قلت له المعرف باللام للعموم عندهم ولو قال الطلاق يلزمنى بغير نية لم يلزمه الا طلقة واحدة وهو خلاف القاعدة والثانية الاستثناء من

النفى

النفى اثبات ومن الاثبات نفى ولو قال والله لا ألبس ثوبا الا الكتان فقعد عريانا لم يلزمه شئ
ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفى ماعدا الكتان وعلى لبس الكتان ومالبس الكتان
فيحنث فقال رحمه الله سبب المخالفة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع
اللغوية اذا تعارضا وقد انتقل اللام فى الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس
فلذلك كان الحالف لا يلزمه الا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام له على الواحد وانتقل الا فى
الاستثناء فى الحلف بمعنى الصفة مثل سوا وغير فمعنى حلفه والله لا ألبس ثوبا سوى الكتان
أو غير الكتان فالمحلوف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس محلوفا عليه فلا يضره لبسه ولا تركه
ثم توفى رحمه الله تعالى واتفق البحث مع قاضى القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعى
رضى الله عنه انه يحنث اذا قعد عريانا وان الاعلى بابها والاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى
اثبات وأرانا نقلا فى ذلك انتهى كلام القرافى (وأقول) ماقاله قاضى القضاة تاج الدين من جهة
الحكم فممنوع ومن ثم افتى الامام البلقينى فيمن حلف لايشكو غريمه الا من الشرع فترك
الشكوى مطلقا بانه لا يحنث ولنا أن نلتزم ان الا فى المثال المذكور للاستثناء وان هذا
الاستثناء اثبات على القاعدة ولا ينافى ذلك منع ماذكره التاج وذلك لان الاثبات بحسب
المقصود من النفى وفى مقابلته والمقصود هنا من النفى هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون
المقصود من الاثبات هو اباحة لبس الكتان لنفسه لا التزام لبسه لان المقابل للمنع عدم المنع
وهو الاباحة واما الالتزام فأمر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يحنث بالترك فتأمله فانه حسن دقيق
ثم رأيت فى بعض حواشى التلويح ما يوافق هذا الجواب ثم رأيت التاج السبكى أطال فيه فى
بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فلله الحمد (قوله ومبنى الخلاف
الخ) قال السيد الشريف اعلم ان الخلاف بين الامامين يعنى أبا حنيفة والشافعى فى أن
الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس مبنى على ان الالفاظ هل هى موضوعة بازاء المعانى
الذهنية أم الخارجية فان قلنا بالاول فلا يثبت للمستثنى فى الخارج حكم مخالف للحكم السابق
سواء أكان الاستثناء من الاثبات أو النفى مثلا مدلول جاءنى القوم الا زيدا ان كان هو
الصورة الذهنية وهى ايقاع النسبة الذهنية بين القوم الذهنى والمجىء الذهنى وقد أخرج زيد عن
هذا الحكم الذهنى فلا دلالة فى اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر فانه يجوز ان يرتفع
الايقاع رأسا بل عدم مجىء زيد انما يكون بحكم البراءة الاصلية وهو عدم الدلالة على الثبوت
لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفى مثل ليس على الا سبعة لا يثبت شئ بدلالة اللفظ لغة
بل للعرف وطريق الاشارة كما فى كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرك بحسب
عرف الشرع وان قلنا بالثانى فمدلوله وقوع النسبة بين القوم الخارجى والمجىء الخارجى وقد
أخرج زيد عن هذا الحكم الذى هو الثبوت الخارجى فيلزم عدم مجىء زيد البتة لانه لا واسطة
بين مجىء زيد وعدمه فى الخارج بخلاف مافى الذهن فانه يجوز ان يرتفع الحكم الذهنى وهو
ايقاع النسبة الذهنية فتثبت الواسطة حينئذ ويمكن ان يقال ان الالفاظ موضوعة بازاء
المعانى الذهنية وهى مدلولات الالفاظ بلا واسطة ولها متعلقات هى النسب والامور الخارجية
وهى مدلولات لها بواسطة وهى المقصودة بالذات فالاستثناء اما ان يعود الى الاول وهو مختار

ومبنى الخلاف على ان
المستثنى من حيث الحكم



أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما ان يعود الى الثاني وهو مختار الشافعي رحمة الله عليه اه وقوله
ويمكن ان يقال الخ أي فلا يتعين بناء مختار الشافعي رحمه الله تعالى على ان الالفاظ موضوعة
بازاء المعاني الخارجية وكلام الشارح أقرب الى هذا من الاول كما لا يخفى وكان المعنى على هذا
عند الشافعي في نحو جاء القوم الا زيدا الحكم بمجيء من عدا زيد من القوم وبعدم مجيء زيد
وقد ذكر الامام هذا في المعالم فقال الاحكام الخارجية انما تثبت بواسطة الاحكام الذهنية فاذا
صرفنا الاستثناء الى الصور الذهنية أفاد بغير وسط أو الى الاحكام الخارجية لا يفيدها الا بوسط
قال القرافي في شرح المحصول بعد نقله ذلك يريد ان الانسان اذا قال قام القوم أو ما قام القوم
انما يفهم من ذلك ابتداء انه يعتقد ذلك ثم نقول ظاهر حاله الصدق فيكون زيد ليس قائما في
الخارج أو قائما فصار حكمنا بأنه قائم بعد حكمنا بان المتكلم اعتقد ذلك فاذا صرفنا الاستثناء
الى الاحكام الذهنية يكون معناه الحكم على كل أحد من القوم الا زيدا الا أحكم عليه في هذه
القضية فيكون غير محكوم عليه فيجوز ان يكون موافقا للمستثنى منه في حكمه وان يخالفه
ويكون الاستثناء انصرف لما هو مستغن عن الوسط واذا صرفناه للاحكام الخارجية صرفناه
لما هو محتاج للاحكام الذهنية وتوسطها والاستغناء عن الوسط أرجح ويرد عليه أن المتبادر في
العرف هو الاحكام الخارجية والاصل عدم النقل كما ان الاصل عدم الوسط فيتعارض
الاصلان وتبقى المبادرة سالمة عن المعارضة انتهى ثم قال اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على ان الا
للاخراج وان المستثنى مخرج وان كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر فهذه ثلاثة
أمور متفق عليها وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا اذا قلنا قام القوم فهنالك أمران القيام
والحكم فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل
في نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيخرج لنقيضه وهو عدم
الحكم فيكون غير محكوم عليه فأمكن ان يكون قائما وأن لا يكون فعندنا انتقل الى عدم
القيام وعندهم انتقل الى عدم الحكم وعند الفريقين هو مخرج وداخل في نقيض ما أخرج
منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف في الاستعمال شاهد بأنه انما قصد اخراجه
من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف الا ذلك فيكون هو اللغة لان الاصل عدم النقل
والتغيير انتهى ولا يخفى انه يجوز ان يكون المراد بكونه مخرجا من القيام انه مخرج من القوم
باعتبار القيام وكأنه قيل وقع القيام ممن سوى زيد منهم ولم يقع من زيد وبكونه مخرجا من الحكم
أنه مخرج من القوم باعتبار الحكم وكأنه قيل أحكم بالقيام لمن سوى زيد منهم ولا أحكم بشيء لزيد
ولا ينافي ما أطبقت عليه عباراتهم من جعل المستثنى منه وهو المخرج منه القوم وفي المحصول
احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور
ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حصول الوضوء بل يدل على
عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين انتهى قال الاصفهاني وجوابه ان ذلك يقتضي الصحة
عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أي لا يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع
صور الطهارة وان انتفى غيرها من الامور المعتبرة في صحة الصلاة انتهى لكن أورد صاحب
التنقيح منهم دليلين على أن الاستثناء في مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان

من

من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد ثبت ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك قال في التلويح وهذا في غاية الفساد للقطع بأن مثل قولنا أكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بأن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لا أكرم رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لا أجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسة عالمين واكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا أجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى والثاني ان قوله لا صلاة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلوات غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر وأجاب في التلويح بقوله لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ما جاءني أحد الا راكبا انتهى وبذلك كله يظهر صحة جواب الاصفهاني واعلم ان ابن الحاجب لما استدل على المدعى أعني ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بالنقل عن أهل العربية فانه المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ ذكر العضد جوابا عن ذلك بما شرحه السعد في قوله وحاول الشارح المحقق توفيقا بين كلامهم أي الحنفية وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى أي لا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفي دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر انتهى أي فالحنفية يحملون كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به العضد في عبارته أي فالمخالفة بين المستثنى والصدر بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والاثبات كما أفصح به صاحب النقود في تقرير عبارة العضد ثم قال السعد ثم ههنا بحث وهو أن ما ذكر لا يتاتى فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام أعني الانشاء لعدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل أكرم الناس الا زيدا في حكم

المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بلا خلاف انتهى وكان وجه هذا اللزوم انه ليس معنى قولنا أكرم الناس الحكم بايجاب الاكرام حتى يثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم الحكم بالايجاب فيكون مسكوتا عنه بل معناه نفس الايجاب فيثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم ايجاب الاكرام وذلك هو معنى قوله بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه أى بل اثبت له عدم الايجاب الذى هو نقيض ما فى الصدر ولا يخفى ما فى محاولة العضد من مخالفة ظاهر كلام أهل العربية ومخالفة المتبادر من الاستثناء كما تقدم عن القرافى وقد قال السعد قبيل ما تقدم عنه ويؤولون اى الحنفية كلام أهل العربية انه من الاثبات نفى انه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم بالحكم بالعدم لكونه لازما لكن انكار دلالة ما قام الا زيد أى بحسب الوضع على ثبوت القيام لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفى اثبات لا يحتمل التأويل انتهى واعلم ان مبنى فى عبارة الشارح بمعنى البناء بدليل تعديته بعلى وان قضية كون الاخراج من المحكوم به ان المراد بالحكم فى قول المصنف السابق والقابل له حكم ثبت لمتعدد هو المحكوم به وان قوله من حيث الحكم كأنه احتراز عنه من حيث ذاته فانه من هذه الحيثية مخرج من المستثنى منه من حيث نفسه لا من حيث المحكوم به ولا الحكم وان هذه الحيثية لا تنافى قولنا السابق انه مخرج من القوم باعتبار القيام فانه مخرج من المستثنى منه لكن تارة يلاحظ اخراجه من حيث ذاته وتارة من حيث الحكم ولا منافاة بين قوله من حيث الحكم وقوله انه مخرج من المحكوم به لان اعتبار ملاحظة الحكم فى الاخراج صادق مع كون الاخراج من نفس الحكم وكونه من المحكوم به (قوله وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد بعرف الشرع الخ) فيه ما تقدم فى كلام القرافى وأن الشارع أمر بالاتيان بهذه الكلمة من لم يعرف الشرع ولولا ان الاثبات فيها معروف بغير الشرع ما حسن ذلك (قوله والاستثناآت المتعددة) أى مع اتحاد المستثنى منه وبقى عكس ذلك وهو تعدد المستثنى منه واتحاد المستثنى وسيأتى فى قوله والوارد بعد جمل متعاطفة كما قال الزركشى لا يقال سكت الاصوليون عن عكس هذه المسئلة وهى ان يتعدد المستثنى منه ويتحد المستثنى لانا نقول هى مسئلة الاستثناء عقب الجمل وسيذكرها انتهى وبقى الكلام فيما اذا تعددا معا وفيما يأتى نحو له على عشرة وعشرة الا اربعة والا ثلاثة والا اثنين وينبغى أخذا من كلامهم الآتى وكلام الفقهاء رجوع هذه المستثنيات لكل من العشرتين فيلزمه اثنان وعلى قياس ذلك يقال فيما اذا تعددت المستثنيات بعد الجمل وقد يقال عبارة المصنف هنا صادقة بما اذا تعدد المستثنى منه أيضا وفيما يأتى صادقة بما اذا تعدد المستثنى أيضا فلا حاجة الى زيادة ذلك عليها (قوله فللاول أى فهى عائدة للاول) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أى للمستثنى منه لا للاول من الاستثناآت وان أوهمه كلامه اه (وأقول) لم يبال المصنف بمثل هذا الايهام لاندفاعه بالتأمل اذ لا يتصور عود جميع الاستثناآت التى منها الاول للاول منها مع ان لفظ الاول أخصر من لفظ المستثنى منه * والثانى أن عبارة المصنف شاملة لما اذا استغرق غير الاول وهو ظاهر لان المستثنيات اذا عادت للمستثنى منه مع استغراق غير الاول بدون عطف كما سيأتى فى كلام الشارح فمع العطف أولى لان الرجوع مع العطف أقرب بدليل انه عند عدم الاستغراق تعود

الى

مخرج من المحكوم به فيدخل فى نقيضه من قيام أو عدمه مثلا أو مخرج من الحكم فيدخل فى نقيضه أى لا حكم اذ القاعدة ان ما خرج من شئ دخل فى نقيضه وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد بعرف الشرع وفى المفرغ نحو ما قام الا زيد بالعرف العام (و) الاستثناآت (المتعددة) أى ان تعاطفت (فللاول) أى فهى عائدة للاول نحوله على عشرة الا أربعة والا ثلاثة والا اثنين فيلزمه واحد فقط (والا) أى وان لم تتعاطف

الى المستثنى منه مع العطف دون غيره فتأمل (قوله فكل لما يليه مالم يستغرقه) أقول فاعل يستغرق ضمير كل والهاء لما والتقدير فكل عائد لما يليه مدة عدم استغراق كل ما يليه وحينئذ فيرد عليه أنه يدخل فى منطوقه ما اذا استغرق غير الاول مع انه لا يعود كل لما يليه وما اذا استغرق الاول فقط مع انه لا يعود كل لما يليه على غير القول الثانى من الاقوال الثلاثة المحكية فى ذلك فتأمله ويرد على الشارح ان قوله فان استغرق كل ما يليه الخ بيان للمفهوم مع ان ما عدا استغراق كل لما يليه من جملة المنطوق كما ظهر مما بيناه ويجاب بانه أراد بيان الاعم من المفهوم دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن فى الصورتين الاخيرتين أعنى استغراق غير الاول واستغراق الاول (قوله فان استغرق كل ما يليه بطل الكل) أقول كقوله على عشرة الا عشرة الا عشرة (قوله وان استغرق غير الاول نحو له على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط) أقول فيه أمور الاول انه يمكن توجيه ذلك بانه لما تعذر رجوع المستثنيات بعضها البعض رجعت للاصل وهو المستثنى منه تصحيحا للكلام بقدر الامكان * والثانى ان قياس ما ذكر فى المثال أنه لو قال له على عشرة الا أربعة الا ستة لزمه ستة لان الكل يعود للمستثنى منه فتكون الاربعة مستثناة من العشرة يفضل ستة فتكون الستة مستثناة منها استثناء مستغرقا فيبطل ولا يقال تلزمه عشرة لان مجموع الاستثناءين عشرة فهو مستغرق للمستثنى منه وذلك لانه لا يجمع المفرق لا فى المستثنى ولا فى المستثنى منه كما تقرر فى الفروع ومن هنا ينظر فى جواب العضد كابن الحاجب عن استدلال الشافعية على الرجوع للجميع بانه لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا فى غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز حيث قال الجواب أولا الى ان قال وثانيا انه انما رجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم أى للاستغراق انتهى فان قضية هذا الجواب انه مع الرجوع للجميع يجمع الخمستان فيكون الاستثناء من العشرة والا فالاستغراق بحاله مع أن المقرر انه لا يجمع المفرق ولعل هذا أقول ضعيف * والثالث ان استغراق غير الاول شامل للاستغراق بالزائد كما فى مثاله وبالمساوى نحو له على عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة قال الزركشى بعد نقله هذا التعميم عن المحصول والمنهاج وهو فى الزائد صحيح وفى المساوى معارض بان الثانى يكون تأكيدا كما قاله الرافعى فى الاقرار انتهى وعلى هذا فتمثيل الشارح بالاستغراق بالزائد لعله للاحتراز عن هذا والرابع انه شامل أيضا لما اذا استغرق بعض غير الاول دون البعض نحو له عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا واحدا اذ يصدق انه استغرق غير الاول وقضيته أن يعود الكل للمستثنى منه فيلزمه أربعة فى هذا المثال ويحتمل ان يحمل قوله غير الاول على العموم فيخرج ما اذا استغرق البعض دون البعض كما فى هذا المثال فيعود غير المستغرق لما قبله وما عداه للمستثنى منه فيلزمه فى هذا المثال ستة لان الواحد مستثنى من الثلاثة يبقى اثنان يخرجان مع الاثنين المستثنى الاول من العشرة يبقى ستة ولم أر فى ذلك شيأ فليراجع (قوله والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل) فيه أمران * الاول قال فى التلويح لا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعى رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود الى الجميع ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود

(فكل) منها عائد (لما يليه مالم يستغرقه) نحو له على عشرة الا خمسة الا أربعة الا ثلاثة فيلزمه ستة لان الثلاثة تخرج من الاربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى ستة فان استغرق كل ما يليه بطل الكل وان استغرق غير الاول فنحو له على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط وان استغرق الاول فقط نحو له على عشرة الا عشرة الا أربعة قيل يلزمه عشرة لبطلان الاول لاستغراقه والثانى تبعا وقيل أربعة اعتبارا للاستثناء الثانى من الاول وقيل ستة اعتبارا للثانى دون الاول (و) الاستثناء (الوارد بعد جمل متعاطفة) عائد (للكل) حيث صلح له لانه الظاهر مطلقا (وقيل ان سيق الكل لغرض) واحد عاد للكل نحو حبست دارى على أعمامى ووقفت بستانى على أخوالى وسبلت سقايتى لجيرانى الا ان يسافروا

الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضميراً واسم اشارة ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء * الثانى ان عود الاستثناء الى ماقبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة الى العود الى غيرها انتهى (وأقول) لقائل ان يمنع ان القرب والاتصال المذكورين يقتضيان ظهور العود الى الاخيرة دون غيرها وأن يمنع تأثير حيلولة الاخيرة بسبب انقطاعها فانه ان أريد ان هذه الحيلولة مانعة من الصحة فباطل لما تقدم من أنه لا خلاف فى جواز العود للجميع أو من الظهور فهو ممنوع وأن يمنع قوله فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء لانه ان أراد ان الاتصال الفائت بحيلولتها شرط لصحة الاستثناء فغير صحيح للاتفاق على جواز العود للجميع أو شرط لظهوره فممنوع على أن توسط الحرف الموضوع للتشريك والجمع يجعل الجميع بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا أجاب العضد عن تمسكهم بالحيلولة المذكورة بقوله الجواب منع كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع اه واما الوجه الثانى فاجاب عنه العضد بقوله الجواب لانسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة كما لو دل دليل على عوده للجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ما ذكرتم انتهى وقوله بل عندنا ان وضعه للجميع قال السعد لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذى هو ثبوت حكم الاولى لانا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق السند ونمنع كون الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز ان يكون ظاهرا وحينئذ نمنع ظهور ثبوت حكم الاولى بل الظاهر عدم ثبوته اه قال البيضاوى واحتج الشافعى بان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع المتعلقات كالحال والشرط وكالصفة والجار والمجرور والظرف فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه قال المصنف فى شرحه وقد نقل الامام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط الى الكل واما الحال والظرف والجرور فقال انا نخصها بالاخيرة على قول أبى حنيفة وحينئذ لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفية وفى الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك الشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما فى جميع الاحكام واللغة لا تثبت قياسا مع أن الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط من جهة المعنى أى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء كما قاله فى المقود وان تأخر من جهة اللفظ بخلاف الاستثناء فانه مؤخر من الجهتين اه ويمكن أن يجاب عن نظره المذكور بانا لم ندع لزوم الاشتراك فى جميع الاحكام بل ادعينا الظهور فى الاحكام المذكورة لصلاحيته للجميع وعدم المانع من العود ولم تثبت اللغة بالقياس بل جعلنا العود الى الجميع فى الشرط علامة على ان الامر كذلك فى الاستثناء الذى هو نظيره فى عدم الاستقلال واما الفرق المذكور فيمكن منع تأثيره ثم رأيت العضد أجاب عن هذا الفرق بقوله وقد يقال ان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا انتهى وكان حاصله أن تقدمه تابع لرجوعه

فلا

فلا يكون تقدمه لاجل رجوعه حتى يحصل به الفرق * واعلم ان المصنف أطلق فى الشرط وقيده
العضد بالواقع فى اليمين حيث قال قالوا أى الشافعية أولا والله لا آكلت ولا شربت ولا ضربت
ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قالوا
واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس فى اللغة وقد
أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا ولو سلم فههنا يرجع الى
الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به وانما الكلام فيما
لا قرينة فيها الخ انتهى ولقائل أن يمنع ان اليمين عليها قرينة على الرجوع للجميع لان اليمين
عليها صالح مع اطلاق ماقبل الاخير وتقييد الاخير خاصة ولا تقتضى خصوص الرجوع الى
الجميع والامر الثانى انه أورد على عود الاستثناء للكل انه يلزم توارد عوامل على معمول واحد
وأجيب بالمنع لانا ان جعلنا العامل الا كما عليه ابن مالك وغيره فلا كلام والا فذلك من قبيل
الحذف من المتقدم لدلالة المتأخر على ان المسئلة خلافية (قوله والاعاد للاخيرة فقط) أقول
هلا قال والاعاد للاخيرة ولما اتفق معها فى الغرض فقط ليفيد عوده فى نحو قولك أكرم العلماء
وأعتق عبيدك وحبس دارك على أعمامك وقف بستانك على اخوتك وسبل بئرك على جيرانك
الا الفسقة منهم الى قوله وحبس ومابعده على هذا القول فان ذلك قياسه الظاهر (قوله وحيث
وجدت انتفى الخلاف) أقول لعل المراد انتفى أثر الخلاف والا فالقرينة لاتنافى القول
بالاشتراك أو الوقف حتى ينتفى الخلاف نعم مع وجودها لا يظهر تفاوت باعتبار ذلك الخلاف ثم
رأيت قول شيخنا الشهاب لك ان تقول نفى الخلاف فى رجوعه لما اقتضته القرينة ظاهر ولكن
ماوجه نفى القول بالاشتراك وغيره انتهى وقد علم جوابه مما قررته فليتأمل (قوله كما فى قوله تعالى
والذين لايدعون مع الله الها آخر الى قوله الا من تاب فانه عائد الى جميع ماتقدمه قال السهيلى
بلا خلاف) قال شيخنا العلامة قوله الى جميع ماتقدمه أى من قوله والذين لايدعون ومابعده
وفيه نظر بل هو عائد الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وحدها انتهى (وأقول)
عوده الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما عود الى جميع ماتقدم لتعلق هذه الجملة
بجميع ماتقدم فالمراد انه عائد الى جميع ماتقدم بحسب المعنى لان هذه الجملة بمنزلة ان يقال
ومن يدع مع الله الها آخر يلق أثاما ومن يقتل النفس التى حرم الله الا بالحق يلق أثاما ومن
يزن يلق أثاما الا من تاب (فان قلت) هذه الجمل التى قدرتها وجعلت الجملة المذكورة
بمنزلتها ليست هى الجمل المتقدمة ولا موافقة لها فى المعنى لان تلك منفيات وهذه مثبتات
والاستثناء انما ينتظم مع هذه ولا ينتظم مع تلك اذ لا معنى لان يقال فى سياق المدح والذين
لايدعون مع الله الها آخر الا من تاب فيكون مدح الذين لايدعون مع الله الها آخر مشروطا
بعدم التوبة والايمان والعمل الصالح وحينئذ لا يصدق قول الشارح فانه عائد الى جميع
ماتقدمه اذ لم يصح عود هذا الاستثناء الى نفس الجمل المتقدمة (قلت) المراد بعوده الى جميع
ماتقدم تعلقه به فى الجملة وذلك صادق بتعلقه بمثبتات تلك الجمل المتقدمة المشار الى تلك
المثبتات بالجملة المذكورة كما تقرر وفى ذلك اشارة الى تعميم تلك القاعدة وانها شاملة لمثل هذه
الصورة فلا اشكال أصلا فتأمله (قوله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع) قال شيخنا

والاعاد للاخيرة فقط نحو أكرم العلماء وحبس دارك على أقاربك وأعتق عبيدك الا الفسقة منهم (وقيل ان عطف بالواو) عاد للكل بخلاف الفاء وثم مثلا فللاخيرة وعلى هذا الآمدى حيث فرض المسئلة فى العطف بالواو (وقال أبو حنيفة والامام الرازى (للاخيرة) فقط لانه المتيقن (وقيل مشترك) بين عوده للكل وعوده للاخيرة لاستعماله فى كل منهما والاصل فى الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أى لاندرى ما الحقيقة منهما ويتبين المراد على الاخيرين بالقرينة وحيث وجدت انتفى الخلاف كما فى قوله تعالى والذين لايدعون مع الله الها آخر الى قوله الا من تاب فانه عائد الى جميع ماتقدمه قال السهيلى بلا خلاف وقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع قال ابن السمعانى اجماعا

العلامة أى جميع قوله ان يقتلوا وما بعده وأنت خبير بأن هذه مفردات لا جمل لان ان المصدرية والفعل فى تأويل مصدر وهو مفرد انتهى (وأقول) الظاهر أنهم تسمحوا فى عد مثل هذه جملا نظرا الى أصلها قبل دخول ان لحصول المقصود مع ذلك من التنبيه على العود لجميع الجمل السابقة عند وجود القرينة والتسمح بنحو ذلك شائع فى كلامهم بحيث لا يستنكر وقد يجاب أيضا بأنهم أرادوا بالجمل ما يشمل نحو ذلك لكن يخدشه ما دل عليه كلام الحواشى للسعد من ان مثل هذا ليس من الجمل التى هى محل النزاع حيث جعل الملخص بعض أدلة الشافعية على العود للجميع ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدا جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة ليعود الاستثناء الى الكل ثم قال والجواب ان ذلك فى المفردات أو ما هو فى حكمها من الجمل التى لها محل من الاعراب أو التى وقعت صلة للموصول أو نحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط انتهى واعلم ان تقرير هذه المسئلة على هذا الوجه الذى ذكره الشارح هو كذلك فى كلام القوم كما تصرح به عبارته ألا ترى الى قوله قال السهيلى بلا خلاف قال ابن السمعانى اجماعا ولم ينبه الشارح على ما فيه من التسامح الذى تبين لظهوره وسهولة أمره وعدم فوات المقصود معه خصوصا وقد اشتهر ان المناقشة فى العبارة ليست من دأب المحصلين وان الامثلة مما يكتفى فيها بمجرد الاحتمال بل والفرض لان المقصود بها الايضاح وهو حاصل مع ذلك فتأمل (قوله الى قوله الا أن يصدقوا فانه عائد الى الاخيرة) قال شيخنا العلامة أى الى الجملة الاخيرة ولا يخفى عليك ان كلا من قوله فدية مسلمة وقوله فتحرير رقبة مفرد لان الاول مبتدا والثانى معطوف عليه انتهى (وأقول) لا يتعين كون الثانى معطوفا عليه لجواز كونه مبتدا مقدر الخبر أى فعليه تحرير رقبة مؤمنة وعليه دية فيكون من عطف الجمل لكن يرد على هذا ما تقدم عن الحواشى اذ هذه الجمل على هذا التقدير لها محل من الاعراب لانها وقعت جزاء الشرط ويجاب بانهم تسمحوا فى التمثيل بها وهذا كله على تسليم ما فى الحواشى والا فيمكنهم منع ما فيها واعلم أنه قد بين المحشيان القرينة فى هذه الآيات فليراجع ذلك من أراد (قوله أما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الخ) أقول هذا الصنيع صريح فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوف على جملة فاجلدوهم عند الشافعى كغيره ففيه رد على من زعم ان الشافعى جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوهم مع ان كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى ومنشأ هذا الزعم ان الشافعى قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه أسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل قال فى التلويح وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى أن قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط

وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الى قوله الا أن يصدقوا فانه عائد الى الاخيرة أى الدية دون الكفارة قطعا اتفاقا أما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء الى قوله الا الذين تابوا

الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل انتهى وهو ظاهر وأما ما فى الحواشى الخسروية من قوله جوابه أى هذا البحث ان الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة مقدرة حق الله تعالى كما ذكر فى الهداية وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح أن يكون حد العدم التقدير فيه يصلح أن يكون تتميما للحد ومكملا له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولهذا خوطب به الائمة انتهى فلا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن دفعه بان شان حق الآدمى السقوط بالعفو بل تكاد نصوص الشرع تقطع بذلك وهذا ليس كذلك واذا كان هذا شان أصل حق الآدمى فتتمته أولى اذ تتمة الشئ دونه فى القوة وبانه لم يرد فى شئ من نصوص هذا الحد ونحوه تعرض لكون عدم قبول الشهادة من تتمته ولو كان من تتمته كان الظاهر تعرض النصوص أو بعضها لبيان ذلك خصوصا مع كونه مما يخفى والازم اهمال بيان ذلك أبدا وعدم التعرض له بوجه وهو فى غاية البعد كما لا يخفى فظواهر النصوص شاهدة شهادة قوية بانه ليس من تتمته ومثل هذا القدر كاف فى هذا الامر الظنى ومجرد ان التألم برد الشهادة قد يفوق التألم بالضرب لا يكفى فى اثبات ذلك لان غاية الامر ثبوت الصلاحية له ومجرد ذلك لا يجوز اثبات هذا المدعى به والا فكان ينبغى أن يصح الاقتصار عليه فى غير هذا الحد كالشرب ولا يقوله أحد وقد قال السيد على وحد المفترى ثمانون ولم يقل وعدم قبول شهادته ولا قال من حده أو أصل حده ثمانون مما يشعر بقاء شئ آخر ولا يقال انما لم يتعرض لذلك كنصوص الشرع لظهوره لان ذلك غير صحيح اذ لا ظهور بوجه لكون ذلك تتمة بل غاية ما ثبت ظهوره فى نفسه ومجرد تفسير الهداية لا يرد ما ذكره التلويح على انه لا منافاة بينهما كما هو ظاهر لجواز أن يكون أحدهما تعريفا له بخاصته والآخر حدا له أو تعريف له بخاصة أخرى وقوله لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق ممنوع قطعا بل المراد الاعم الشامل لذلك للقطع بانه لا حرج على الحاكم فى الاقتصار على مجرد الاعراض عنه وعدم العمل بشهادته الا لعارض يقتضى زيادة على ذلك (قوله غير عائد الى الاولى أى الجلد قطعا لانه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة) ما أفاده هذا الكلام من توجيه عدم العود للاولى بما ذكر أشار الكورانى الى رده حيث نقله عن بعض الفضلاء ثم بالغ فى رده بما توهم انه راد له فقال واعلم ان هنا بحادقيقة لابد من الوقوف عليه وهو أنه لما تقرر أن المختار عود الاستثناء الى جميع الجمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصصه بالاخيرة ورد عليه الاشكال بآية القذف فان التوبة لا تسقط جلد الثمانين أجاب عنه بعض الفضلاء بانه انما لم يسقط لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشئ لان الذنوب المشروع فيها حد وان كانت فى حقوق الله تعالى اذا ثبتت لا تسقط بالتوبة أيضا مثاله لو قال والذين يشربون الخمر فلا تقبل لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر لا يسقط الحد بالتوبة جزما بل الجواب عن ذلك الاشكال ان الاستثناء فى آية القذف انما هو نفس التوبة وحق العباد توبته انما هو بادائه أو بالاستحلال كما ان التوبة فى حق الله تعالى انما هى باستيفاء الحدود بعد الثبوت فتامل والله أعلم انتهى (وأقول) ما زعمه فى جواب بعض الفضلاء

فانه عائد الى الاخيرة غير عائد الى الاولى أى الجلد قطعا لانه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة وفى عوده الى الثانية أى عدم قبول الشهادة الخلاف فعندنا نعم وعند أبى حنيفة لا (و) الاستثناء (الوارد بعد مفردات) نحو تصدق على الفقراء والمساكين وابناء السبيل الا الفسقة منهم (أولى بالكل) أى بعوده للكل من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفردات

أما القران بين الجملتين

الذى مشى عليه الشارح المحقق من انه ليس بشئ هو الذى ليس بشئ وما احتج به على ذلك لايسمن ولايغنى من جوع وبيان ذلك أما أولا فلان مازعمه من كون الحدود لاتسقط بالتوبة سواء كانت لله تعالى أو لآدمى ليس بصحيح على اطلاقه بل حدود الله تعالى تسقط بالتوبة باطنا وكذا ظاهرا حيث لم تبلغ الحاكم وكذا ان بلغته فى احد القولين ولايجب على فاعل ماوجبها الاعتراف به بل يستحب له الستر على نفسه ولاتجب الشهادة عليه بل يستحب تركها الا ان كانت المصلحة فيها بخلاف حدود الآدميين فى ذلك وأما ثانيا فلو سلمنا ان الحدود مطلقا لاتسقط بالتوبة لكن ذلك لايمنع صحة تعليل عدم سقوط مايكون منها للآدمى بالتوبة بكونه حق آدمى سواء أريد بالحق الحد أو الاعم اذ كل منهما سبب لعدم السقوط بالتوبة غاية الامر أنه اذا أريد بالحق فى التعليل معنى الحد يتوجه أن عدم السقوط لايتوقف على خصوص كون ذلك الحد للآدمى بل مطلق كونه حدا كاف فى عدم السقوط وظاهر أنه لاأثر لذلك فى صحة التعليل اذ يصح التعليل بكل من الخصوص والعموم كما لايخفى والحاصل أن حق الآدمى اذا كان حدا فيه معنيان يصح تعليل عدم سقوطه بكل منهما وهما كونه حد آدمى وكونه حق آدمى وان لم يتوقف عدم السقوط فى الاول على خصوص كونه للآدمى وانما آثر النظر لكونه حقا نظرا الى ان عموم كونه حقا لآدمى هو العمدة فى عدم سقوطه بدليل ان غير الحد من حقوق الآدمى كتعزير استحقه على غيره لايسقط بالتوبة أيضا ولهذا يجب على الحاكم استيفاؤه له بطلبه بخلاف تعزير لله تعالى لايجب استيفاؤه بل للحاكم تركه بالمصلحة فان كان وجه رده لذلك الجواب ان كونه حق آدمى لايصح التعليل به خطا ظاهرا وان خصوص كون ذلك الحق للآدمى لايتوقف عليه السقوط قلنا اما أولا فلا ضرورة الى حمل الحق فى التعليل على معنى الحد بل يجوز ان يراد به المعنى الاعم وحينئذ فلا اشكال فى اعتبار الخصوص لان حق الله اذا لم يكن حدا لايمنع السقوط بخلاف حق الآدمى وأما ثانيا فعدم توقف السقوط عليه لايمنع صحة التعليل به أو ان التقييد بكونه للآدمى يوهم أن كون الحد لله تعالى لايمنع السقوط رجع الاعتراض الى المناقشة فى العبارة بايهامها خلاف المراد وهذا مع كونه ليس من دأب المحصلين لايصح ان يتسبب عنه ان الجواب ليس بشئ وبالجملة فهذا الرد لايكون الاخطا على ان دعواه الجزم فى قوله ان حد شرب الخمر لايسقط بالتوبة جزما دعوى باطلة فقد حكى الشيخان الرافعى والنووى محررا مذهب الشافعى وغيرهما من أصحاب الشافعى قولين فى ذلك بل فى مطلق حدود الله تعالى كما تقدمت الاشارة اليه فليت شعرى أى سند له فى هذه الدعوى الباطلة بل لاسند له فيها الا التساهل والمجازفة فقد اتضح صحة جواب بعض الفضلاء المذكور وان ماأورده الكورانى من البحث الدقيق مجرد تلفيق وتلزيق وأما ماتبجح به من الجواب عن ذلك الاشكال فهو مسروق من قول التلويح السابق مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال الخ فكان عليه ان يضيف الشئ الى أهله وان لايضعه فى غير محله والله تعالى أعلم (قوله أما القران) أقول مناسبة هذا لماقبله ظاهرة فان الاختلاف فى ثبوت حكم احدى الجملتين للاخرى نظير الاختلاف فى رجوع الحكم المذكور بعد احدى الجملتين لماقبلها (قوله بين الجملتين) أى أو الجمل كما هو ظاهر وفيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام قال الزركشى وغيره

الذى

الذى فى كتب الحنفية تخصيص ذلك بالجمل الناقصة كقوله فامسكوهن بمعروف اوفارقوهن بمعروف وأشهدوا فالجملتان كجملة واحدة والاشهاد فى المفارقة غير واجب فكذا فى الرجعة بخلاف نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان كلا من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضى ثبوت حكم فى احداهما ثبوته فى الاخرى أى فلا يقال لا تجب الزكاة فى مال الصبى كما لا تجب عليه الصلاة انتهى (فان قلت) هذا يستفاد منه أن المراد بالحكم الغير المذكور أعم من أن لا يذكر أصله وان لا تذكر صفته فان الحكم هنا وهو الاشهاد مذكور فى الآية دون صفته من الوجوب بخلاف مثال الشارح فان الحكم فيه من أصله غير مذكور (قلت) لا حاجة الى جعل الحكم هنا هو نفس الاشهاد حتى يلزم التعميم المذكور المشتمل على التكلف بل يجوز جعل الحكم صفة الاشهاد التى هى وجوبه وهو غير مذكور فليتأمل * والثانى ان التقييد بالجملتين يخرج المفردين ولكن لا يبعد انهما كذلك (قوله لفظا) قال شيخ الاسلام منصوب على التمييز عن النسبة أو على الظرفية وكذا قوله حكما انتهى وقال شيخنا الشهاب فى الاول تمييز محول عن المضاف اليه وفى الثانى تمييز لغير المذكور أو حال منه أو نصب على نزع الخافض انتهى وكان التقييد بقوله لفظا احترازا عن القران بينهما فى الحكم بان يبين استواءهما فيه وقد يقال يمكن الاستغناء عن هذا التقييد فليتأمل (قوله بان تعطف) هذه الباء يجوز كونها للسببية كما قاله شيخنا الشهاب ويجوز كونها للآلة (قوله مثاله حديث أبى داود) قال شيخنا الشهاب الحكم المذكور هو النهى فتشاركا فيه والذى لم يذكر هو التنجيس بهما انتهى وقد يقال لا حاجة لاعتبار ماذكر لهما من الحكم لان المصنف لم يعتبر ذلك فى القران (قوله لا يبولن الخ) قال شيخنا الشهاب عطف بيان على حديث أبى داود أقول أو بدل (قوله لما ترجح) قال شيخنا الشهاب أى للدليل الذى ترجح على القران الكائن أى ذلك الدليل فى مسئلة ان الماء المستعمل فى الحدث طاهر انتهى (قوله ويكفى فى حكمة النهى ذهاب الطهورية) أقول هذا لا يأتى فى الماء الكثير لبقاء طهوريته فلعل حكمة النهى تقذيره وفيه نظر فى المستبحر الا ان يلتزم عدم النهى حينئذ (قوله بمعنى صيغته) انما قال ذلك لان الكلام فى المخصص المتصل وقد تقدم انه ما لا يستقل من اللفظ والمراد بالصيغة كما قال شيخنا الشهاب الجملة الاولى لا أداة الشرط أى فقط والمراد بالجملة الاولى ما يكون جملة أولى فى مجموع الشرطية المشتملة على شرط وجزاء (قوله وهو أى الشرط نفسه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يعنى مدلول تلك الصيغة وينبغى أن يراد ما هو أعم من ذلك المدلول ليتناول العقلى انتهى وقد يقال الصيغة متصورة لكل شرط حتى العقلى فلا حاجة لذكر الابتغاء المذكور اذ لا أعم فليتأمل * والثانى ان الكمال بين ان فيه استخداما ثم قال لكنه خلاف الاصل ففى العبارة ايهام اذ لا قرينة فيها تعين المراد الا أن يدعى ان القرينة اشتهار كون المخصص هو الشرط بمعنى الصيغة انتهى (وأقول) أى مع ظهور ان التعريف المذكور لا ينطبق عليه فتامل فانه لا بد من هذا حتى لا يفهم ان التعريف له ويمكن ان يجعل من القرينة قوله وهو كالاستثناء اتصالا اذ حقيقة الاتصال لا تتصور الا فى اللفظ وكذا قوله وأولى الخ اذ العود والاخراج به لا يظهران الا فى اللفظ (قوله ما يلزم من عدمه العدم الخ) فيه أمران * الاول ذكر شيخ الاسلام ان هذا التعريف تعريف

لفظا) بان تعطف احداهما على الاخرى (فلا يقتضى التسوية) بينهما (فى غير المذكور حكما) أى فيما لم يذكر من الحكم المعلوم لاحداهما من خارج (خلافا لابى يوسف) من الحنفية (والمزنى) منا فى قولهما يقتضى التسوية فى ذلك مثاله حديث أبى داود لا يبولن أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهى قال أبو يوسف فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما ووافقه أصحابه فى الحكم لدليل غير القران وخالفه المزنى فيه لما ترجح على القران فى ان الماء المستعمل فى الحدث طاهر لا نجس ويكفى فى حكمة النهى ذهاب الطهورية (الثانى) من المخصصات المتصلة (الشرط) بمعنى صيغته (وهو) أى الشرط نفسه (ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود

للشرط الشامل للغوى وغيره وانّ المراد هنا اللغوى انتهى قال فلو ذكر التعريف المذكور فيما مرّ مع تعريفى السبب والمانع وعرف اللغوى هنا بما مرّ آنفا أى وهو الصيغة كان أنسب والحامل له على ما فعله روم الاختصار انتهى وفيه أمران * الاول ان ما ذكره من شمول هذا التعريف للشرط اللغوى على وفق ما اقتضاه كلام الشارح الآتى فى غاية الاشكال اذ الشرط اللغوى هو الصيغة وعدم صدق هذا التعريف عليها مما لا خفاء فيه اذ لا يلزم من عدمها العدم اذ وجود اللفظ وعدمه مما لا أثر لواحد منهما فى وجود المشروط أو عدمه كما هو ظاهر اذ قد يوجد الاكرام مع انتفاء قولك ان جئتنى لوجود حقيقة المجئ فان أريد انه يشمله من حيث معناه فهو تكلف مستغنى عنه اذ المقصود بيان انّ المخصص هو الصيغة وقد أفاد ذلك قول الشارح الثانى الشرط بمعنى صيغته * والثانى ان قوله وانّ المراد هنا اللغوى كان وجهه انّ الكلام فى المخصص المتصل ولا يكون الا لغويا اذ غيره لا يكون الا منفصلا فلا ينافى ان غير اللغوى مخصص أيضا على ما هو الظاهر عندى * والامر الثانى انّ هذا التعريف شامل للركن اذ يلزم من عدم تكبيرة الاحرام مثلا عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها وجودها اذ قد توجد التكبيرة دون بعض الاركان الأخر أو الشروط فلا توجد الصلاة ولا عدم اذ قد يتحقق بقية المعتبرات فتوجد الصلاة فهو غير مانع وقد يجاب بانه تعريف بالاعم وقد أجازه الاقدمون واختاره جمع منهم السيد وبانّ ما بمعنى خارج بقرينة اشتهار ان الشرط خارج لا داخل (قوله لذاته) قال شيخنا الشهاب ظاهر صنيع الشارح الآتى انه متعلق بيلزم المنفى دون المثبت وينبغى التعلق بهما على وجه التنازع فيه انتهى وسيأتى كلام يتعلق بذلك (قوله احترز) قال شيخنا الشهاب اى توقى (قوله بالقيد الاول الخ) أقول القيد الاول هو قوله يلزم من عدمه العدم والقيد الثانى هو قوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والقيد الثالث هو قوله لذاته واعلم أنهم لم يتعرضوا المحترز قوله ولا عدم أى ولا يلزم من وجوده عدم ويخرج به المانع لانه يلزم من وجوده العدم ولعل عدم تعرضهم لذلك للاستغناء عن اخراج المانع بهذا باخراجه بما قبله من قوله ما يلزم من عدمه العدم فليتأمل (قوله وبالثالث الخ) فيه أمور * الاول انه لا يخفى ان مآل ما ذكره الى ان التقدير وبالثالث من الشرط المقارن للسبب وحاصله انه لا دخال هذا الشرط فهو احتراز عن خروجه لا عن دخوله ولا محذور فى ذلك فكثيرا ما يكون الاحتراز عن الخروج لا عن الدخول وبهذا يجاب عما لشيخنا الشهاب هنا مما سنحكيه فتأمله * الثانى مقتضاه انّ قول المصنف لذاته مختص بقوله ولا يلزم من وجوده وجود الخ وانه لا يرجع لما قبله أيضا أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم والوجه رجوعه له أيضا لاخراج المانع اذا قارن عدمه عدم الشرط فانه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذى قارنه فعدم المانع وحده يخرج بقوله يلزم من عدمه العدم وعدم المانع مع عدم الشرط يخرج بقوله لذاته الثالث قال الكمال الأليق فى حل القيد الثالث انه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط اذا قارن السبب لان ترتب الوجود حينئذ على السبب لوجود شرطه لا على الشرط ودفع توهم لزوم العدم من وجود الشرط اذا قارن المانع لان ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على وجود الشرط انتهى ووجهه ظاهر فانه فى الصور المحترز عنها بالثالث لم يلزم الوجود من وجود

ولا عدم لذاته) احترز بالقيد الاول من المانع فانه لا يلزم من عدمه شئ وبالثانى من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود وبالثالث

الشرط ولا العدم من وجوده (فان قلت) بل لزم ماذكر من وجوده اذ لا معنى للزوم الا عدم الانفكاك وهو متحقق فان الوجود والعدم لم ينفكا عن وجوده فى الصور المذكورة قلت انما يصح هذا لو كان المصنف عبر بقوله ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم لكنه عبر بقوله ولا يلزم من وجوده الخ بمن الدالة على أن يكون اللزوم بمدخلية وجوده وبواسطته ولا دخل فيه لوجوده فى الصور المذكورة فتدبره هذا ولا يخفى انّ ماذكره الشارح لا يخالف ذلك بل هو متضمن لافادة انه لدفع التوهم المذكور وانه للاحتراز عن خروجه لا عن دخوله فتامله تعرفه (قوله من مقارنة الشرط للسبب) قال شيخنا الشهاب أى من خروج مقارنة والاحسن أن يقول وبالثالث من خروج الشرط المقارن للسبب وكذا فيما بعده وقوله فيلزم أى من وجود الشرط المقارن وقوله ومن مقارنته أى ومن خروج مقارنته الخ وقوله لا لذات الشرط أى فدخل الشرط المقارن لاجل ماذكر انتهى (قوله فيلزم الوجود كوجود الحول) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول لزوم الوجود حينئذ للمقارنة دون الشرط فلتكن خارجة بقوله ولا يلزم من وجوده وجود (فان قلت) ماسلكه الشارح أيضا صحيح اذ الوجود لازم حينئذ لوجود الشرط لكن لا لذاته قلت فحينئذ يكون قوله لذاته مدخلا للشرط المذكور لا للاحتراز منه فليتامل واجر مثل ذلك فى جانب المانع انتهى وقد علم جوابه وهو انّ الاحتراز قد يكون عن الخروج أيضا كما هنا وقوله لازم حينئذ لوجود الشرط فيه ان هذا مسلم لكن ليس لازما من وجوده وهو المراد كما أشرنا اليه (قوله مع النصاب) متعلق بوجود الحول (قوله ثم هو عقلى الى قوله ولغوى وهو المخصص) فيه أمران * الاول ان هذا التقسيم هو هكذا فى العضد كأصله وغيره حيث قال الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى ولغوى اما العقلى فكالحياة الى ان قال واما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على انّ ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا الخ انتهى ولم يتعقبه فى ذلك السعد ولا غيره وبه يظهر ان ايراد الكمال الآتى ان صح لا يختص بالشارح بل يتوجه على الجميع فكان ينبغى للكمال ان يضيف هذا التقسيم الى القوم ثم يتكلم عليه وأما الاقتصار على اضافته الى الشارح ثم الايراد عليه فمما لا ينبغى ولعله لم يستحضر ان الشارح مسبوق بذلك من القوم على ان الايراد مدفوع كما سيعلم * والثانى قال الكمال فيه أمران أحدهما ان ظاهر عبارته ان الشرط المعرف هو المنقسم وان اللغوى بمعنى الصيغة داخل فيه وليس كذلك اذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلى كما حرره شيخنا فى تحريره أخذا من القرافى فان المتكلم به جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما يوافقه قول الشارح فينعدم الاكرام المامور به بانعدام المجىء ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر وهذا من الشارح ينافى تقسيمه والثانى ان الشرط لغة ليس معناه الصيغة انما هو مخفف الشرط بالفتح بمعنى العلامة وأما تسمية الصيغة نحو ان دخلت الدار فأنت طالق شرطا لغة مع انه سبب جعلى فلصيرورته علامة على وقوع الجزاء انتهى المقصود نقله من كلامه (وأقول) أما ماذكره فى الامر الاول من ان ظاهر عبارته ماذكر فوجهه انه جعل من الاقسام الشرط اللغوى ووصفه بانه المخصص وقد تقدم ان المخصص هو الصيغة حيث قال الثانى من المخصصات المتصلة الشرط

من مقارنة الشرط للسبب فيلزم الوجود كوجود الحول الذى هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذى هو سبب للوجوب ومن مقارنته للمانع كالدين على القول بانه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم فلزوم الوجود والعدم فى ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط ثم هو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى كنصب السلم لصعود السطح

بمعنى الصيغة وأما قوله وليس كذلك اذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلى فيقال عليه أما أولا فالشارح لم يزد على ماذكروه كما تقدمت الاشارة اليه وأما ثانيا فيجاب عنه بان كونه جعليا انما هو بحسب الاستعمال الغالب لكنه بحسب الاصل شرط لا سبب كما أفاد ذلك قول العضد مانصه هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا فيقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا لمجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضىء فهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها ولذلك أى ولانه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج مالولاه لدخل لغة فاذا قيل أكرم بنى تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضى باسره فاذا ذكر الشرط علم انه بقى شرط لولاه لكان المقتضى تماما فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين اياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الاكرام انتهى فتامل على ان كون الشرط بمعنى الصيغة سببا جعليا لا يصح بظاهره اذ الشرط بمعنى الصيغة هو اللفظ ولا يصدق فيه معنى السبب الذى ذكره وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم اذ اللفظ يوجد ولا يوجد المشروط ويعدم ويوجد المشروط ألا ترى انه لو قيل ان دخلت الدار فانت طالق فقد وجد الشرط اللغوى وهو الصيغة ولا يوجد طلاق بمجرد ذلك وانما يوجد عند وجود معناه فالصيغة فى الحقيقة انما تفيد جعل المعنى سببا للطلاق فيتوقف على تحققه نعم يمكن ان يدعى كون الصيغة سببا ناقصا اذ الطلاق يتوقف عليها أيضا بدليل انه لو نوى جعل الدخول سببا للطلاق بدون صيغة لم يكف فى ترتب الوقوع على الدخول فليتأمل وأما قوله كما يوافقه قول الشارح الخ فهو ممنوع منعا ظاهرا اذ قول الشارح اذا امتثل تصريح بان مجرد الشرط وهو المجىء لا يلزم من وجوده وجود المشروط وهو الاكرام وان وجود الاكرام انما يترتب على المجىء اذا انضم الى المجىء الامتثال ومعلوم ان الامتثال خارج عن الشرط فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق معه السببية ويكون كلام الشارح موافقا لما ذكر كما زعمه بل هذا من الشارح تطبيق لهذا المثال على ما عرف به الشرط وبيان لان هذا الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذاته بل لما قارنه من الامتثال ثم رأيت شيخنا العلامة أفاد ذلك فلله الحمد وعند ذلك يتعجب من زعمه الموافقة ويتضح سقوط ما بناه على هذا الزعم بقوله وهذا من الشارح ينافى تقسيمه اذ قد اتضح موافقته لتقسيمه وينظر فى قول شيخ الاسلام بين به أى بقوله اذا امتثل ان المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلى والا فقد عرف ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته الصادق ذلك بالصيغة وبالتعليق المذكور انتهى بل لم يبين به الا انطباق هذا المثال على ضابط الشرط المذكور على ان ماذكره فى نفسه ممنوع كما سيأتى وأما ماذكره فى الامر الثانى فقد تضمن الاعتراف بصحة تسمية الصيغة شرطا لغة وهذا كاف فى صحة ماذكره الشارح وموافقة كلام غيره كالعضد حيث قال وأما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت

الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء انتهى وهو صريح في صحة تسمية الصيغة شرطا لغويا وان النسبة في قولنا اللغوى لكون أهل اللغة وضعوا هذا التركيب للدلالة المذكورة لا لانه من مفهوم لفظ الشرط لغة (قوله واللغوى وهو المخصص) أقول قد يستشكل بانه أراد باللغوى الصيغة بدليل قوله وهو المخصص وقد صرح فيما سبق بان الشرط المخصص هو الصيغة حيث قال الثانى من المخصصات الخ ولا يخفى ان الصيغة التى هى اللفظ لا يتصور على الاطلاق ان يكون قسما من الشرط المعرف بقوله ما يلزم من عدمه العدم الخ كما تقدمت الاشارة الى ذلك ويمكن ان يجاب بان قوله وهو المخصص على تقدير وهو المخصص لفظه لكن قد يمنع من ذلك انه حينئذ يتناول أيضا العقلى وغيره لان الصيغة تتناول أيضا ما يكون مدلولها ذلك وهذا ينافى قوله وهو أى اللغوى المخصص ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله وهو المخصص أى الذى صيغته مخصصة فلا يشكل بان التقسيم لمدلول الصيغة وهى المخصص ومن صنيع الشارح تعلم ان الشرط المحدود أعم من المخصص انتهى وبما قررناه يظهر لك ما فيه فليتأمل وأما ما عساه ان يجاب به من ان المراد بالشرط هنا المعنى مع التزام ان معنى الصيغة أى من حيث اعتباره مخصص فهو وان أمكن فى نفسه ولم ينافه تفسير المخصص فيما سبق بالمفيد للتخصيص لان المفيد للتخصيص يشمل غير اللفظ أيضا كما يصرح به قول الشارح من لفظ أو غيره فى قول المصنف الآتى القسم الثانى المنفصل لكنه لا يوافق تفسير الشارح المتصل الذى منه الشرط بقوله أى ما لا يستقل بنفسه من اللفظ نعم ما جوزناه من تخصيص المعنى قد ينافيه الحصر فى قول الشارح وهو المخصص الآن بلاحظ ان المراد وهو المخصص المتصل فليتأمل (قوله فينعدم الاكرام المأمور به الخ) فيه أمران * الاول ان لقائل أن يقول لم جعل المشروط الاكرام المأمور به وهلا جعله طلب الاكرام كما هو ظاهر الصيغة وكما هو الموافق لقول العضد السابق أمر وجوب الاكرام وقوله فى حكم وجوب الاكرام وعلى هذا فالمنعدم بانعدام المجىء طلب الاكرام لا نفس الاكرام * والثانى ان شيخنا العلامة شرح هذا الكلام ثم أورد سؤالا بانه كيف صح قول الائمة ان الشروط اللغوية أسباب والمسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وأجاب عن هذا السؤال بجواب ثم قال بعده والصواب أى فى الجواب ما أشار اليه السيد فى حاشية المطول فى بحث الشرط من ان صدق الشرطية انما يتحقق بان يكون بحيث متى تحقق الشرط تحقق الجواب واذا كانت الشرطية بهذه الحيثية لزم من عدم الشرط عدم الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سببا لا شرطا فليتأمل انتهى (وأقول) قال العضد ما نصه الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى ولغوى الى أن قال وأما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا الى آخر ما تقدم نقله عنه فى الكلام على كلام الكمال السابق ومنه تعلم ان أصل وضع الشرط اللغوى لغير السببية وانه غلب استعماله فى السببية وانه يستعمل فيما يشبه السبب فالحاصل ان له استعمالات أحدها استعماله فى معنى الشرط وهو مقتضى

والغوى وهو المخصص كما فى أكرم بنى تميم ان جاؤا أى الجائين منهم فينعدم الاكرام

أصل وضعه وثانيها استعماله فى السببية وقد كثر ذلك فيه وثالثها استعماله فى شرطية شبيهة بالسببية اذا تقرر ذلك فيجوز أن يحمل قول الائمة ان الشروط اللغوية أسباب على أن المراد انها غلب استعمالها فى معنى السببية أو فيما يشبه السببية على خلاف أصل وضعها كما يجوز أن يكون عد اللغوى هنا من جملة الشرط المعرف بما ذكره المصنف باعتبار أصل الوضع فلا مخالفة ولا اشكال ولعل هذا أولى مما صوبه شيخنا فى جواب سؤاله المذكور واذربما يلزم على ما صوبه بطلان عد اللغوى من جملة الشرط المعرف بما ذكر لانه اذا لزم من عدم الشرط اللغوى عدم الجواب ومن وجوده وجوده كان سببا ولم يصدق عليه تعريف الشرط المذكور (قوله المامور به) قال شيخنا الشهاب جواب سؤال مقدر اى لا يدخل اللغوى فيه اذ قد يكرمهم بدون المجئ انتهى وكان يكفيه أن يقول أى لا يدخل هذا الشرط أو هذا المثال (قوله اذا امتثل) قال شيخ الاسلام بين به ان المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلى الخ (أقول) فيه نظر ظاهر ان أراد ان السبب الجعلى عبارة عن الشرط بعد وجود المشروط ويحتاج فى ذلك لنقل صريح صحيح بل كلام العضد السابق صريح فى خلافه والوجه فى تقرير مراد الشارح ما بينه به شيخنا العلامة فراجعه وقد أشرنا اليه فيما سبق ثم لا يخفى عليك بعد ما سبق ما فى بقية كلام شيخ الاسلام كيف والشرط بمعنى الصيغة والتعليق لا يصدق عليه تعريف الشرط المذكور فراجعه وتأمل فيه (قوله على الاصح الآتى) أى فيه الخلاف على الاصح المذكور ومقابل الاصح هو قوله وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقا وعليه قال شيخنا الشهاب لينظر ما الفارق انتهى (وأقول) سنشير الى الفارق ثم ان استثنى هذا القائل من الاتفاق ان شاء الله تعالى احتاج للفرق بينه وبين بقية الشروط والا أشكل الاتفاق مع أن اصل الخلاف فيه فليتأمل (قوله من ان أصله) أى الخلاف فى الاستثناء فى ان شاء الله وهو أى ان شاء الله صيغة شرط (قوله وعليه اقتصر المصنف فى شرح المنهاج الخ) قال شيخنا العلامة صنيعه هنا لا يخالفه اذ قوله على الاصح الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد ان صنيعه يمكن أن لا يخالفه وان كان ظاهرا فى مخالفته فهو مسلم ولا يرد على الشارح كما هو ظاهر لانه يكفيه فى جعله الخلاف راجعا للمسئلتين انه الظاهر من المتن لا سيما مع الاستدلال بقوله لما تقدم من ان أصله فى ان شاء الله تعالى الخ ومع كون قاعدة الشافعى رجوع القيود لجميع ما سبق ومن ثم قال شيخ الاسلام ان ما فعله الشارح أقعد وان أراد انه ظاهر فى عدم المخالفة أو انه ليس ظاهرا فى المخالفة فهو ممنوع منعا لا اشتباه فيه بل هو مكابرة صرفة (قوله وأولى من الاستثناء بالعود الى الكل) قال شيخ الاسلام وجه الاولوية يعرف من الفرق الذى ذكره بعيده انتهى (وأقول) يمكن أن يوجه بهذا أيضا القول السابق انه يجب الاتصال اتفاقا بخلاف اتصال الاستثناء ففيه الخلاف وذلك لان منافاة الانفصال مع التأخير لما له الصدر أقوى من منافاته لما ليس له الصدر ويمكن أيضا أن يوجه به الاتفاق على جواز اخراج الاكثر به بان يقال لما كان له الصدر كان كانه مذكور أولا وصار العام المذكور بعده كانه لا يتناول ما زاد عليه وكان لا اخراج بخلاف غيره وكانه فيما لو قال أكرم بنى تميم ان كانوا علماء قال ابتداء أكرم علماء بنى تميم أو العلماء من بنى تميم أو نحو ذلك ثم ان تضعيف الفرق المذكور لا يجرى هنا فتامله وقال شيخنا الشهاب قوله وأولى

المامور به بانعدام المجئ ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر (وهو) أى الشرط (كالاستثناء المخصص) (اتصالا) ففى وجوبه هنا الخلاف المتقدم على الاصح الآتى لما تقدم من ان أصله فى ان شاء الله وهو صيغة شرط وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقا وعليه اقتصر المصنف فى شرح المنهاج حيث قال لا نعلم فى ذلك نزاعا (وأولى) من الاستثناء (بالعود الى الكل)

أى وهو أولى وهو عطف على كالاستثناء ثم لو أسقط أولى وقال وهو كالاستثناء اتصالا وعودا الخ كان مؤديا ما قاله الشارح وأما عبارته فتفيد التشبيه فى الاتصال خاصة فبين كلام الشرح والمتن تباعد انتهى (وأقول) لا يخفى انه لو أسقط أولى وقال ما ذكر فاتته الدلالة على الاولوية المقصودة والمهمة لهم وأما قوله كان مؤديا ما قاله الشارح الخ فلم يظهر لى معناه فليتامل فيه ونفهم ما فيه (قوله اى كل الجمل المتقدمة عليه) قال شيخ الاسلام لو قال أى كل المتعاطفات كان أولى ليتناول المفردات انتهى (وأقول) هذا يتوقف على ثبوت الخلاف فى المفردات وقد تقدم عن حواشى السعد نفى الخلاف فيها بما فيه وقال شيخنا الشهاب قوله الى الكل خصه الشارح بالجمل وقضيته ان ذلك لا يأتى فى العود الى المفردات وفيه نظر انتهى ويجاب باحتمال اختصاص الخلاف بالجمل وان التخصيص لاجل ذلك (قوله على الاصح) قال شيخنا الشهاب متعلق باولى و يتنازعه عامل كالاستثناء أعنى ثابتا والاحسن أن يتعلق بالعود فليتامل (وأقول) قول الشارح وقيل يعود الى الكل اتفاقا صريح فى تعلقه بالعود والحاصل ان العود الى الكل على الاصح أو اتفاقا أولى (قوله وقيل يعود الى الكل اتفاقا) قال شيخنا العلامة هذا القول يرى ان الشرط أولى من الاستثناء بالعود الى الكل فلا يصح أن يكون مقابلا للاصح الى آخر كلامه (وأقول) هذا الاعتراض سهو قطعا اما أولا فلانه لا يخفى على من أحسن التامل انه مبنى على ان قوله على الاصح متعلق بقوله أولى وهو ممنوع بل هو متعلق بلفظ العود ومعنى الكلام العود الثابت هنا على الاصح أو اتفاقا أولى من العود هنالك فتكون أولوية العود هنا من العود هنالك ليست محل نزاع وانما محله كون العود ذا خلاف أو وفاق ولا منافاة بين اشتراك الاستثناء والشرط فى الاختلاف فى العود الى الجميع وأولوية ذلك العود فى الشرط كما لا يخفى والى هذا المعنى أشار الشارح اشارة ظاهرة بتصريحه بجعل محل الاتفاق على المقابل نفس العود اشارة الى انه محل الخلاف دون الاولوية حيث قال وقيل يعود الى الكل اتفاقا ولم يقل وقيل أولى بالعود اتفاقا فتامله واما ثانيا فلو سلمنا تعلق قوله على الاصح بقوله أولى لم ينافه مقابلة الاصح بالقول المذكور لانه على هذا مقابل للاصح مع مقابله فيكون فى أولوية العود طريقان أحدهما حكاية قولين فيها والآخر القطع بها حاصله انه أولى على أصح القولين وقيل أولى قطعا ولا شبهة فى ان القطع بالاولوية يقابل حكاية الخلاف فيها وكان الشيخ ظن على هذا انه مقابل الاصح فقط فاشكل عليه ان تصحيح العود انما يقابله عدم العود لا القطع بالعود وقد بان أن لا اشكال فتامل واما ثالثا فلان قوله فى آخر كلامه بل مثله فى الخلاف صريح فى ان المماثلة فى الخلاف منافية للاولوية وهو ممنوع بل فاسد قطعا اذ قد يتشارك الحكمان فى الخلاف مع أولوية أحدهما كما هو فى غاية الوضوح لمن له أدنى تطرف كلامهم واما رابعا فليتأمل قوله ومقابله هو القول الاول الخ وما المراد بهذا القول الاول من المتن او الشرح فلا تكن من الغافلين (قوله بخلاف الاستثناء) قال شيخنا الشهاب لينظر الفارق انتهى (وأقول) قد قدمنا الاشارة الى الفارق (قوله ويكون جهالهم أكثر) قال شيخنا الشهاب فيه جعل المضارع المثبت حالا وهو ممتنع ويؤول فى مثل ذلك بالماضى والواو عاطفة أو الواو حالية وهو خبر مبتدا محذوف انتهى (وأقول) لا ضرورة الى جعل الواو على واو الحال حتى يحصل

أى كل الجمل المتقدمة عليه نحو أكرم بنى تميم وأحسن الى ربيعة واخلع على مضر ان جاؤك (على الاصح) وقيل يعود الى الكل اتفاقا والفرق ان الشرط له صدر الكلام فهو متقدم تقديرا بخلاف الاستثناء وضعف بانه انما يتقدم على المقيد به فقط (ويجوز اخراج الاكثر به وفاقا) نحو أكرم بنى تميم ان كانوا علماء ويكون جهالهم أكثر بخلاف الاستثناء ففى اخراج الاكثر به خلاف تقدم

وفى حكاية الوفاق تسمح لما قدمه من القول بأنه لابد أن يبقى قريب من مدلول العام الان يريد وفاق من خالف فى الاستثناء فقط (الثالث) من المخصصات المتصلة (الصفة) نحو أكرم بنى تميم الفقهاء خرج بالفقهاء غيرهم وهى (كالاستثناء فى العود) فتعود الى الكل على الاصح (ولو تقدمت) نحو وقفت على أولادى وأولادهم المحتاجين ووقفت على محتاجى أولادى وأولادهم فيعود الوصف فى الاول الى الاولاد مع أولادهم وفى الثانى الى أولاد الاولاد مع الاولاد وقيل لا (أما المتوسطة) نحو وقفت على أولادى المحتاجين وأولادهم قال المصنف بعد قوله لا نعلم فيها نقلا (فالمختار اختصاصها بما وليته) ويحتمل أن يقال تعود الى ماوليها أيضا (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية) نحو أكرم بنى تميم الى أن يعصوا خرج حال عصيانهم فلا يكرمون فيه وهى (كالاستثناء فى العود) فتعود الى كل ما تقدمها على الاصح نحو أكرم بنى تميم وأحسن الى ربيعة وتعطف على مضر الى أن يرحلوا

الاشكال ولا الى التأويل بالماضى والواو عاطفة بل لا مانع من حمل الواو على الاستئناف أو على العطف على جملة نحو أكرم الخ أى وذلك نحو أكرم الخ وابقاء الفعل بلا تأويل بالماضى (قوله تسمح) أقول كأنه أراد بالتسمح انه أراد بالوفاق قول الاكثر مثلا لانه قريب من الوفاق والفرق بينه وبين ماذكره من الجواب انه على التسمح لم يرد معنى الوفاق بل معنى مايقرب منه كقول الاكثر وكان المعنى على التشبيه أى كالوفاق وعلى الجواب أراد حقيقة الوفاق لكنه وفاق مخصوص (قوله لما قدمه الخ) أقول قد ينظر فى هذا الاستدلال باحتمال أن ماقدمه مخصوص بما هنا من الاتفاق فى الشرط فليتامل (قوله وهى كالاستثناء فى العود) قال شيخ الاسلام أى وفى الاتصال وصحة اخراج الاكثر ولو ترك قوله فى العود كان أعم انتهى (وأقول) قال الاصفهانى قال المازرى التوابع وهى النعت والعطف والتأكيد والبدل والشروط لاخلاف فى وجوب اتصالها انتهى وكذا نقله القرافى وأقره وحينئذ فيجوز أن يكون عدم تعرض المصنف للاتصال لانه يرى عدم الخلاف فيه ولو زاده فهم جريان الخلاف فيه كالاستثناء لكن الحق ان هذا لا يمنع الايراد مطلقا اذ يمكن التعميم وتقييد الخلاف (قوله مع أولادهم) ثم قوله مع الاولاد اشارة الى ان مدخول مع وهو أولاد الاولاد فى الاول والاولاد فى الثانى هو المتبوع لتعلق الوصف به اولا (قوله أما المتوسطة) فالمختار اختصاصها بما وليته فيه أمران * الاول سكت المصنف عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالاستثناء والشرط والغاية والظاهر ان الحكم واحد وقد أشار الكمال الى بيان ان شاء الله من الشرط والثانى ان شيخ الاسلام بين ان المختار عودها لما وليها أيضا واحتج على ذلك بفروع نقلها عن الفقهاء واعلم انه قد تقرر فى كتب الفروع انه يشترط فى صحة نحو الاستثناء والتعليق على المشيئة أن ينوى المتكلم ذلك قبل فراغ الكلام والا فلا يعتد به واذا تاملت ذلك مع قولهم برجوع ماذكر لجميع الجمل المتقدمة علمت ان الحكم برجوعه للجميع لا أثر له بدون النية المذكورة لكن اذا رأينا مثل ذلك فى كلام نحو الواقفين حكمنا بالرجوع الى جميع ماتقدم وان لم نعلم نيتهم بناء على الظاهر كما يدل على ذلك كلامهم والفرع الذى نقله شيخ الاسلام هنا عن فتاوى البلقينى والكلام الذى نقله عن الشافعى رضى الله عنه فانه لو اشترط العلم بنيتهم ماساغ للبلقينى ولا للشافعى ماقاله للقطع بعدم علمنا بنية الواقف فيما ذكره البلقينى وعلمنا بارادة الله تعالى فيما ذكره الشافعى ومن هنا ينشا اشكال وهو انه ان كان محل الخلاف بين الشافعية وغيرهم فى العود للجميع لا يتقيد بوجود النية المذكورة خالف مافى الفروع أو يتقيد بها لزم ان الحنفية يمنعون العود للجميع وان قصده المتكلم وعلم قصده اياه وهو فى غاية البعد اللهم الا أن يكون المراد بعدم العود عندهم عدم القبول ظاهرا وهو فى غاية البعد من الصنيع ثم اعتبار النية قبل الفراغ فى المتوسط ظاهر بالنسبة لما قبله واما بالنسبة لما بعده فيحتمل اعتبارها حال الاتيان به هو ويحتمل اعتبارها حال اتيانه ابذلك الواقع بعده ثم رأيت بعضهم بحث فى الاستثناء المتقدم اعتبارها قبل التلفظ به وفيه نظر (قوله خرج حال عصيانهم) قال الكمال تنبيه على ان العموم فى حالة التخصيص بالغاية عموم فى الاحوال لا فى الاشخاص فالقصر لبنى تميم على بعض أحوالهم لا لبنى تميم على بعضهم وكذا القول فى التخصيص بالشرط انتهى (وأقول) فيه بحث لان

هذا مسلم فى نحو هذا المثال لا مطلقا اذ لو قيل مثلا قرأت سور القرآن الى سورة الناس أو اشتريت نخيل البستان الى نخلة كذا ودلت القرينة على خروج الغاية كان العموم المخصص بها عموما فى الاشخاص بلا شبهة فكيف يجعل العموم فى التخصيص بالغاية عموما فى الاحوال لا فى الاشخاص مطلقا كما هو صريح عبارته على ان عبارة العضد مصرحة فى نحو المثال بان العموم فى الاشخاص حيث قال نحو أكرم بنى تميم الى أن يدخلوا فالغاية وهى الى أن يدخلوا اقصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى اللهم الا أن يريد بقوله تنبيه على ان العموم فى حالة التخصيص بالغاية أى فى هذا المثال ونحوه على انه يمكن منع ذلك أيضا بان المراد فى المثال الاعم من الاحوال والاشخاص فانه ان وقع العصيان من الجميع خرج حال العصيان أو من بعضهم خرج العصاة منهم وكلام الشارح يمكن حمله على ذلك فقوله خرج حال عصيانهم أى المقتضى لخروج جميعهم حال العصيان ان عمهم ولخروج العاصين منهم فقط ان لم يعمهم بل عموم العصيان جميع الافراد الموجودة فى الواقع لا يمنع كون العصاة بعض بنى تميم فيتحقق التخصيص باعتبار الافراد على هذا أيضا الا أن يجاب بأن المراد فى نحو هذا المثال ان المنظور اليه ابتداء هو التخصيص فى الاحوال فتأمل وقولى ودلت القرينة الخ لئلا يقال ان الغاية هنا لتحقيق العموم كما فى قطعت أصابعه من الخنصر الى الابهام مثلا وكذا يقال فى الشرط فان العموم المخصص به فى نحو قولك أكرم بنى تميم ان لم يكونوا من ولد فلان عموم فى الاشخاص بلا شبهة فتامل (قوله والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت) أقول فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب المراد الشمول من حيث الحكم والا فقد مر ان العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما انتهى (وأقول) كان وجه ما قاله ان المصنف شرط فى شمول العموم لها عدم اتيانها بدليل قوله لو لم تأت وهذا يفهم عدم شمول العموم لها عند اتيانها مع ان العام عند اتيانها من العام المخصوص وقد تقدم ان عمومه مراد تناولا فلا بد من حمل الشمول هنا على الشمول من حيث الحكم لا من حيث التناول أيضا لئلا يخالف ما سبق ويؤيد ذلك أيضا قول الشارح فانها لو لم تات لقاتلناهم فلم يتعرض الا للعموم من حيث الحكم وعندى انه لا حاجة لذلك وان المراد الشمول من حيث اللفظ بدليل مقابلته بقوله اما مثل حتى مطلع الفجر الخ وكلام الشارح لا ينافى ذلك لجواز أن يريد بذكر القتال اثبات العموم لفظا لانه فرعه ولا دلالة فى شرط المصنف المذكور لانه ليس احترازا عما لو أتت الغاية المخصصة بل هو احتراز عن الغاية التى لا يشملها العموم لو لم تأت * والثانى ان هذا صادق على الغاية فى قولهم قطعت أصابعه من الخنصر الى البنصر مع ان الغاية فيه ليست للتخصيص ويجاب بوجهين الاول انه حذف من هذا الضابط قيد مفهوم من السياق والتقدير غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تات دلت على خروج بعض الافراد عن حكمه بخلاف ما لو لم تدل على خروج شئ كما فى هذا المثال والثانى انه لا محذور فى صدق ذلك الضابط على ماذكر لان كون المراد بالغاية المخصصة ماذكر لا يقتضى ان كل ما كان كذلك يكون مخصصا وانما اللازم ان الغاية المخصصة لا تكون الا كذلك (قوله حتى يعطوا) قال شيخنا الشهاب غاية لقوله قاتلوا الذين وليس من الغاية الواردة بعد متعدد لان الجمل صلات وقوله لقاتلناهم قال شيخنا الشهاب أى لكنا مامورين بذلك أى فاللازم الامر

(والمراد) بالغاية (غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل) ما تقدم ومثل قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله (حتى يعطوا الجزية) فانها لو لم تات لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لا

بالمقاتلة لانفس المقاتلة فلا يرد انها قد تخلف لولم تات الغاية (قوله أما مثل حتى مطلع الفجر) قال شيخنا الشهاب أحسن من قول الشارح أما مثل قوله تعالى سلام هى الخ لان التمثيل للغاية لا للعام المغيا انتهى ويمكن أن يجاب بانه انما صرح بالمغيا ليظهر ان الغاية لم يشملها عموم ماقبلها كما هو المراد بالمثل وكان القياس أن يقول اما مثل حتى مطلع الفجر فى قوله تعالى سلام هى حتى مطلع الفجر لكنه آثر الاختصار (قوله من غاية لم يشملها عموم قبلها) ثم قوله ليس من الليلة (أقول) قد يرد عليه ان ذلك لا دخل له فى انتفاء كون الغاية للتخصيص لانه لو قيل سلام هى الى آخرها لم يكن فيه تخصيص أيضا بل تحقيق العموم مع ان الغاية شملها عموم ماقبلها وان آخر الليلة جزء منها الا أن يجاب بان المراد الاشارة الى ان التى لتحقيق العموم قد تكون غير مشمولة لما قبلها كهذا المثال وقد تكون مشمولة له كالمثال الآتى بخلاف التى للتخصيص لا تكون الا مشمولة لما قبلها فليتامل (قوله كعموم الليلة لاجزائها فى الآية) أقول فيه رد لما فى شرح الزركشى من التنظير فى المثال قال لان الليلة ليست بعامة الا أن يريد مثل هذا اذا وردت فى صيغة عموم ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق انتهى ويؤيد الرد ما تقدم فى قوله والقابل له حكم ثبت لمتعدد من ان المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود (قوله مع البلاغة) أقول البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته والحال هو الامر الداعى الى التكلم بالكلام المخصوص أى الى أن يعتبر مع الكلام الذى يؤدى به أصل المعنى المراد خصوصية ما وهو مقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضى تاكيده والتاكيد مقتضاها ومعنى مطابقته ان الحال ان اقتضى التاكيد كان الكلام مؤكدا وهكذا كما تقرر كل ذلك فى محله اذا تقرر ذلك فيجوز فيما نحن فيه أن يراد بالحال امتحان المخاطب واختبار تنبهه أو مقدار تنبهه وذلك يقتضى ايراد المعنى بعبارة فيها خفاء كما فى عبارة المصنف اذ جعل البداية الخنصر والنهاية البنصر فى بيان قطع الجميع فيه خفاء بلا شبهة اذ قد يسبق الى الوهم من هذه الغاية ان المقطوع الخنصر والبنصر لكن النظر الدقيق يدرك من ربط هذه الغاية بما قبلها الظاهر فى العموم ان المقطوع الجميع وانه قطع ماعدا هذين الاصبعين بينهما حتى يصدق ذلك العموم (قوله لان الغاية فى الثانى من المغيا) قال شيخنا الشهاب فيه تجوز لان المغيا القطع انتهى وقضيته ان المراد بالغاية فى قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هى الفعل لا محله من مكان أو زمان وقد قال الرضى ان المراد بالغاية المسافة قال الجامى وقيل كثيرا مايطلقون الغاية ويريدون بها الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لانه غرض الفاعل ومقصوده انتهى (قوله نحو أكرم الناس العلماء) قال شيخنا الشهاب هل يشترط أن يكون فيه اشعار بالوصفية كهذا أم لا كما فى أكرم قريشا بنى هاشم انتهى وظاهر انه لا يشترط ماذكر (قوله ولم يذكره الاكثرون وصوبه الشيخ الامام) قال الكورانى وشبهتهم فى ذلك على ماذكره بعض الشارحين ان المبدل منه لما كان فى حكم السقوط ومدار الحكم هو البدل فلا معنى للتخصيص (وأنا أقول) هذا كلام فى غاية السقوط لانه جار فى الاستثناء أيضا ألا ترى انك اذا قلت جاءنى القوم الا زيدا لم تسند الفعل الى القوم الا بعد اخراج زيد منهم والا كان تناقضا فاخراج زيد فى صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخراج العاجز فى قوله ولله على الناس حج البيت

(اما مثل) قوله تعالى سلام هى (حتى مطلع الفجر) من غاية لم يشملها عموم قبلها فان طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله (فلتحقيق العموم) فيما قبلها كعموم الليلة لاجزائها فى الآية لا للتخصيص (وكذا) قولهم (قطعت أصابعه من الخنصر الى البنصر) بكسر أولهما وثالثهما فان الغاية فيه لتحقيق العموم أى أصابعه جميعها بان قطع ماعدا المذكورين بين قطعيهما وأوضح من ذلك من الخنصر الى الابهام كما عبر به فى شرحى المختصر والمنهاج وعدل عنه الى ماهنا لما فيه من السجع مع البلاغة المحوج الى التدقيق فى فهم المراد وذكر مثالين لان الغاية فى الثانى من المغيا بخلافها فى الاول (الخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض من الكل) كما ذكره ابن الحاجب نحو أكرم الناس العلماء (ولم يذكره الاكثرون وصوبه الشيخ الامام) والد المصنف لان المبدل منه فى نية الطرح فلا يتحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به

من استطاع اليه سبيلا بل الصواب ان ترك الجمهور ذكر البدل انما هو للعلم به من الاستثناء لتقاربهما فى المعنى انتهى (وأقول) أراد بعض الشارحين الشارح المحقق فانه ذكر فى توجيه قول المصنف ولم يذكره الاكثرون الخ ما نصه لان المبدل منه فى نية الطرح فلا يتحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به انتهى لكن اضافته ذلك اليه كأنه لقلة اطلاعه فتوهم ان هذا التوجيه من عنديانه وليس كذلك بل هو مذكور فى كلام القوم وممن ذكره الصفى الهندى والشارح المحقق فى هذه المسئلة حكاه وتوجيها لم يزد على نقل كلام الائمة من غير أن ينتصب لاختياره أو توجيهه فلا يتوجه عليه هذا الاعتراض لو فرضت صحته والا فهو اعتراض فاسد غير ملاق لذلك التوجيه كما لا يخفى على المتامل وذلك لان حاصل ذلك التوجيه هو ان التخصيص لكونه اخراجا يستدعى مخرجا عنه ولا مخرج عنه فى البدل لان المبدل منه فى نية الطرح فكأنه معدوم حقيقة وكان البدل ذكرا ابتداء حتى كأنك قلت ابتداء فى مثال الشارح المحقق أكرم العلماء وحينئذ فليس هناك اخراج من شئ ليتحقق تخصيصه وظاهر ان هذا المعنى لا يجرى فى الاستثناء ضرورة ان المستثنى منه وهو المخرج عنه ليس فى نية الطرح بل هو المقصود بالذات عكس المبدل منه فالمخرج عنه متحقق فى الاستثناء قطعا فيتحقق التخصيص وليس حاصل ذلك التوجيه ان الاسناد فى صورة البدل بعد الاخراج حتى يقال ان ذلك جار فى الاستثناء لان الاسناد فيه بعد اخراج المستثنى كما توهمه الكورانى بلا منشأ لهذا التوهم وبنى عليه تلك القعاقع فما أحقه فى هذا الاعتراض بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

(فان قلت) لكن الامر على ما ذكره فى الاستثناء من ان الاسناد بعد اخراج المستثنى (قلت) لو سلم ذلك والا فقد علمت فيما سبق وستعلم قريبا ما فيه لم يضرنا لان كون الاسناد بعد الاخراج مما يحقق التخصيص لانه عبارة عن الاخراج من حكم العام وقصر حكمه على الباقى وقد تحقق ذلك فى الاستثناء على هذا لانا أخرجنا من العام وقصر الحكم المذكور على الباقى حيث ربطناه به بعد الاخراج وأما البدل فلا يصح دعوى ذلك فيه أعنى كون الاسناد بعد اخراج البدل خلافا لما توهمه الكورانى كما دل عليه قوله فاخراج زيد فى صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخراج العاجز الخ فقد اتضح سقوط اعتراضه هذا وأن التوجيه لا غبار عليه من هذا الوجه الذى وهم فيه الكورانى وان كان فيه ما فيه من غير ذلك الوجه اذ كونه فى نية الطرح غير مسلم على الاطلاق كما بين فى محله ولهذا قال شيخنا الشريف فى قول الفوائد الغياثية محمد من قوله والصلاة على رسوله محمد ما نصه بدل مقصود بالذات والاول توطئة وهو بهذا المعنى فى حكم الطرح لا مطلقا انتهى وكتب بهامش ذلك ما نصه اشارة الى دفع اشكال وهو ان جعله بدلا يقتضى أن يكون المبدل منه فى حكم الطرح فيلزم أن يكون اثبات الرسالة له غير مقصود أصلا مع انه ليس كذلك وجوابه ان المراد بكون المبدل منه فى حكم الطرح انه غير مقصود بالذات بل ذكر توطئة وهنا الامر كذلك اذ المقصود بالذات الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم انتهى وحينئذ فقد يقال اذا كان مقصودا فى الجملة تحقق الاخراج فيتحقق التخصيص ويجاب بانه لما قصد للتوطئة كان فى حكم العدم ولا يخفى ان ما ذكره من كون الاسناد بعد الاخراج

في الاستثناء بعد الاخراج وان كان موافقا لما تقدم عن المصنف كابن الحاجب في عشرة الا ثلاثة الا انه مناف لما تقدم أيضا من ان القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فان قضيته ان الاخراج بعد الحكم لا قبله ومن ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس كما صرح به المولى التفتازاني وقد بينا ذلك فيما سبق وحينئذ فلنا أن نأخذ بقضية ذلك ونمنع جريان التوجيه في الاستثناء مع البناء على ما توهمه أيضا والله الموفق (قوله القسم الثاني المنفصل الخ) اعلم انه وقع للكوراني ههنا تخليط عجيب وتهافت غريب وذلك انه قال ما نصه لما فرغ من أقسام المتصل شرع في المنفصل وحصره في الحس والعقل وهو غير منحصر للاتفاق على جواز التخصيص بالادلة السمعية وأشار اليه المصنف أيضا بقوله والاصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة وزاد بعضهم العادة والزيادة والنقصان كما اذا حلف انه لا يأكل الرأس فلو أكل رأس العصفور لا يحنث لانه لم يتعارف بيعه بين الناس وحده وكذا لو حلف لا يأكل الفاكهة لا يحنث بأكل العنب والرمان كما روى عن أبي حنيفة لقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان عطفهما على الفاكهة لزيادة فيهما على التفكه واذا قال كل مملوك لي فهو حر لا يعتق المكاتب لنقصان الرق فيه انتهى لفظه في النسخة الواقعة لي (وأقول) كيف يسوغ لعاقل دعوى الحصر على المصنف مع ان قوله يجوز التخصيص بالحس والعقل ليس من صيغ الحصر ومع تصريحه عقب ذلك بجواز التخصيص بالادلة السمعية حيث قال والاصح جواز تخصيص الكتاب به الخ وكيف يسوغ الاستدلال على انتفاء الحصر بالاتفاق على جواز التخصيص بالادلة السمعية في معرض الرد على ما زعمه على المصنف من الحصر ثم يعترف بان المصنف أشار اليه بقوله والاصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة ولعل الموقع له في ذلك غلبة النعاس عليه عند كتابة هذا المحل لا يقال لعله أخذ الحصر من مفهوم الجار والمجرور أعني بالحس والعقل لانا نقول انما يسوغ الاستناد في الاعتراض الى مثل هذا الاخذ لو اقتصر على الجار والمجرور بخلاف ما لو صرح عقبه بما يمنع التعلق بمفهومه ولو صح مثل هذا الاعتراض لزم جريانه بالنسبة لقوله بالحس فقط لان مفهومه منع العقل وفي قولك مررت بدار زيد وبدار عمرو وبدار بكر لان مفهوم بدار زيد عدم المرور بدار عمرو ودار بكر ولا يقوله عاقل (قوله أي ما يستقل بنفسه) قال شيخنا الشهاب لم يقل هنا بان لا يقترن نظير ما مر في جانب المتصل كأنه والله أعلم لكون المخصص العقلي مقارنا انتهى ويمكن أن يقال المقارنة في الوجود وقد تثبت للمنفصل والمصاحبة في الذكر لا تتصور في الحس والعقل (قوله يجوز التخصيص بالحس) أقول الوجه انه أعم من المشاهدة وبه يشعر اطلاق الشارح اياه مع تفسيره ما وقع في تقريره المثال بالمشاهدة ولا ينافي ذلك ان الدليل السمعي الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع لان ما عدا المشاهدة من الحس لا ينحصر في السمع والمقصود بيان التخصيص بالحس أي بواسطة الاحساس بأمر محسوس غير اللفظ بقرينة المقابلة ففائدة بيان جواز التخصيص بالحس بيان جواز التخصيص بما عدا السمع من أنواع الحس كالمشاهدة والذوق واللمس وبالسمع بالنسبة لغير الدليل السمعي وبذلك يندفع قول الكمال ما نصه قوله بالحس أي بالمشاهدة والا فالدليل السمعي وهو اللفظ الذي جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع انتهى ان أراد الكلام على قول المتن بالحس

(القسم الثاني) من المخصص (المنفصل) أي ما يستقل بنفسه من لفظ أو غيره وبدأ بالغير لقلته فقال (يجوز التخصيص بالحس)

ويكون قوله أي بالمشاهدة من كلامه تفسيراله فان أراد الكلام على قول الشارح في تقرير
المثال بالحس أي المشاهدة فلا معنى حينئذ لقوله والا فالدليل السمعي الخ فتامله واعلم ان تفصيل
المراتب في هذا المقام ان التخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعا من ثبوت الحكم لذلك
المخصوص أي المخرج من العام بأن يقضي العقل في نفسه بامتناع ثبوت الحكم له والتخصيص
بالحس هو أن يكون الحس كالمشاهدة مانعا مماذكر كان يحس بما يمنع من ثبوت الحكم
كمشاهدة السماء في مثال الشارح فانها مانعة من ثبوت التدمير للسماء وان كان المدرك هو
العقل بواسطة المشاهدة مثلا لكنه مع قطع النظر عن المشاهدة مثلا لا يقضي بامتناع الثبوت
فان العقل مع قطع النظر عن مشاهدة السماء موجودة لا يقضي بامتناع ثبوت التدمير لها بل
بجوازه بخلاف خلق الشئ لنفسه فان العقل في حد ذاته يقضي بامتناعه والتخصيص
بالدليل السمعي هو أن يكون المانع من ثبوت الحكم هو نفي الشارع الحكم عنه
وان لم يمنع من ثبوته عقل أو مشاهدة غاية ما في الباب ان المدرك لذلك النفي هو العقل
بواسطة سماع اللفظ الدال على ذلك مثلا فعلم تمايز هذه الاقسام وان أمكن الاستغناء بالعقل
عن الحس نظرا الى ان التخصيص بالحس يؤل الى ان العقل يحكم بخروج بعض افراد العام بواسطة
الحس فهو من التخصيص بالعقل ولذلك اقتصر الآمدي وغيره على العقل لكن ما سلكه المصنف
أوضح وادفع لتوهم خروج الحس اذ يتوهم عند الاقتصار على العقل ما لا يكون ادراكه
بواسطة الحس فما أورده الكمال وشيخ الاسلام مدفوع ان اراد به الاعتراض (قوله بالحس)
قال شيخنا الشهاب هو الادراك بالحاسة مثل الاحساس فالادراك بالحاسة يسمى احساسا
وحسا ومشاهدة انتهى (قوله كما في قوله تعالى) أي كالتخصيص الذي في قوله تعالى في شان
الريح أي لقوله كل شئ في قوله تعالى تدمر كل شئ (قوله فانا ندرك بالحس) قال شيخنا الشهاب
فيه بحث فان الادراك هو الحس اه (قوله لشذوذ) قال شيخنا الشهاب هو مصدر
بمعنى اسم الفاعل والاحسن انه جمع شاذ كسجود جمع ساجد انتهى وتقدم انه يجوز بقاؤه
على المصدرية مع حذف المضاف أي لذي شذوذ وان جمع فاعل على فعول مقصور على السماع
(قوله في منعهم التخصيص بالعقل) قال شيخنا الشهاب خصه بالعقل مراعاة للنقل انتهى وقال
الكمال ظاهر المتن جريان الخلاف في التخصيص بالحس أيضا ولم يصرح به الشارح اما لانه لم
يجده أو لان التخصيص به عند التحقيق تخصيص بالعقل كما قدمنا بناء على ان الادراك للعقل
بواسطة الحواس ثم قد يقال انه اشار اليه في ضمن قوله ويأتي مثل ذلك كله في التخصيص بالحس
انتهى وعلى هذا الاستدراك يتوجه أنه لم قصر المتن على العقل ثم الحق به الحس وقال الزركشي
وقوله خلافا للشذوذ هو عائد الى ما يليه وهو العقل فان التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافا
نعم ينبغي ان يطرقه خلاف من المنكرين لاستناد العلم الى الحواس لانها عرضة الآفات
والتخيلات اه (قوله ما نفى العقل) أي الفرد الذي نفى العقل حكم العام أي المحكوم به على
العام عنه (قوله لم يتناوله العام لانه لا تصح ارادته) أقول فيه بحث لان عدم صحة الارادة انما
يقتضي عدم التناول من حيث الحكم لا من حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كاف في
تحقق التخصيص أي الاخراج من العام كما تقدم ان العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما

كما في قوله تعالى في الريح المرسلة على عاد تدمر كل شئ أي تهلكه فانا ندرك بالحس أي المشاهدة ما لا تدمير فيه كالسماء (وبالعقل) كما في قوله تعالى الله خالق كل شئ فانا ندرك بالعقل ضرورة انه تعالى ليس خالقا لنفسه (خلافا للشذوذ) من الناس في منعهم التخصيص بالعقل قائلين ان ما نفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لانه لا تصح ارادته

هنا بياض بخطه

ثم رأيت امام الحرمين قال فان تلقى الخصوص من ماخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا
للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية وان امتنع ممتنع
من تسمية ذلك تخصيصا فليس فى اطلاقه مخالفة عقل أو شرع الى آخر ما ذكره ونقله فى شرح
المنهاج عنه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال فى قوله لم يتناوله العام ان أريد من حيث اللفظ فممنوع
أو من حيث الحكم فسلم ولا محذور انتهى ويحتمل ان المعنى على التشبيه أى كأنه لم يتناوله العام
وذلك لأنه لما كان الانتقال من اللفظ الى المعنى انما هو بالعقل كان ما نفى العقل حكم العام عنه
كأنه ليس من الافراد (قوله ومنع الشافعى تسميته) أى تسمية التخصيص بمعنى الاخراج بالعقل
أو نقول تسمية الاخراج بالعقل (قوله وهو لفظى) فيه امران * الاول انه قد يقال قضية كونه
لفظيا أن لا مخالفة من الشذوذ والشافعى الا فى مجرد التسمية فلم غاير المصنف فى الحكاية عن
الشذوذ وعن الشافعى بما عبر به وهلا جمعهما فقال خلافا للشذوذ والشافعى أو قال ومنع شذوذ
والشافعى تسميته تخصيصا ويجاب بان كون الخلاف فى التسمية لا ينافى الزيادة عليها بما لا يخرج
الى الخلاف فى المعنى فان الشذوذ كما نفوا التسمية نفوا التناول أيضا المحقق للاخراج على ما تقرر
بخلاف الشافعى فانه اقتصر على نفى التسمية فلذا غاير المصنف بما عبر به تنبيها على التفاوت بين
المذهبين نعم ان اعترف الشذوذ بالتناول لفظا حقيقة اشكل الحال * والثانى ان الزركشى
قال وذهب جماعة الى ان الخلاف معنوى لان العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجوز
تخصيصه به يجرى فيه الخلاف السابق فى انه حقيقة فيه أو مجاز وعلى قول من لا يجوز تخصيصه
به فلا بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف كذا قاله الصفى الهندى قلت أو يكون عندهم من باب
العام المراد به الخصوص لا من باب العام المخصوص فيجى فيه الكلام السابق فى كونه حقيقة
أو مجازا وجعل ابو الخطاب من الحنابلة ماخذ الخلاف التحسين والتقبيح العقليين فان صح
ذلك كانت هذه فائدة ثانية انتهى وقال شيخ الاسلام لك ان تقول بل هو معنوى لانهم يعتبرون
فى التخصيص بالعقل صحة ارادة المخرج بالحكم ونحن لا نعتبره الى آخر كلامه ويجاب بمنع ان
هذا يقتضى كونه معنويا اذ الخلاف على هذا صار مبنيا على تفسير التخصيص وانه هل يعتبر
فيه صحة ارادة المخرج بالحكم مع الاتفاق على العمل بذلك الاخراج وهذا لا يخرج عن كون
الخلاف لفظيا وقال الكمال وكون الخلاف لفظيا بالنسبة الى قول الشافعى ظاهر واما بالنسبة
الى الشذوذ ففيه نظر لانهم قالوا لا يتناوله العام واذا لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص
وهو قصر العام على بعض افراده انتهى ويجاب بان عدم تناوله لعارض عدم صحة ارادته بهذا
الحكم لا يمنع كونه من افراده ومتناولا له بحسب الوضع ولا شك انه كذلك كما يدل عليه ما تقدم
عن امام الحرمين وحينئذ فصدق تعريف التخصيص عليه ظاهر * قال الزركشى واعلم ان الامام
فى أول البرهان حكى خلافا فى تقديم العقل على الحس فقال ومما خاضوا فيه تقديم ما يدرك
بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا ابى الحسن وقدم القلانسى من اصحابنا
المعقولات بالادلة النظرية على المحسوسات من حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها
ومرجع المحسوسات الى الحواس وهى عرضة للآفات انتهى وينبغى جريان مثل هذا الخلاف
هنا اذا تعارض اللفظ بين ان يكون مخصوصا بالعقل أو بالحس أيهما يخصص به ولم يتعرضوا لذلك

(ومنع الشافعى) رضى الله تعالى عنه (تسميته تخصيصا) نظرا الى ان ما يخص بالعقل لا تصح ارادته بالحكم (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نفى عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا

انتهى

ويأتى مثل ذلك كله فى التخصيص بالحس (والاصح جواز تخصيص الكتاب به) اى بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم فوض البيان الى رسوله صلى الله عليه وسلم والتخصيص ٥٩ بيان فلا يحصل الا بقوله صلى الله عليه وسلم لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الشامل لأولات الاحمال بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فان قال المانع يجوز ان يكون التخصيص بغير ذلك من السنة قلنا الاصل عدمه وبيان الرسول يصدق بالبيان بمانزل عليه من القرآن وقد قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ (والسنة بها) أى بالسنة وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم قصر بيانه على القرآن لنا الوقوع كتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السماء العشر بحديثهما ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة (و) السنة (بالكتاب) وقيل لا لقوله تعالى لتبين للناس مانزل اليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لانهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وان خص من عمومه ماخص بغير القرآن (والكتاب بالمتواترة) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء على القول الآتى أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يخصص (وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بخبر الواحد عند الجمهور) مطلقا وقيل لا مطلقا والا لترك القطعى بالظنى قلنا محل التخصيص دلالة العام وهى ظنية والعمل بالظنيين أولى

انتهى وللقائل ان يقول لا فائدة عند التعارض المذكور للخلاف فى ايهما يخصص به لانهما ان اتفقا فى مقدار التخصيص بان كان الخارج بأحدهما هو الخارج بالآخر فواضح ان لا فائدة لحصول التخصيص بكل حال بلا تفاوت وان زاد الخارج باحدهما فالامر فيما اتفقا عليه على هذا الحال ويعمل بذى الزيادة فيها لعدم المعارضة فيها وان كان الخارج باحدهما غير الخارج بالآخر فالقياس كما هو ظاهر العمل بهما الان كلا لا يعارض الآخر فيما اخرجه فليتأمل (قوله ويأتى مثل ذلك كله فى التخصيص بالحس) قال شيخنا الشهاب قلت تعليلا المنع السابقان لا يحسنان هنا فليتأمل اه (وأقول) جوابه المنع فانه عال عدم التناول هناك بعدم صحة الارادة ولا خفاء ان ما أدرك بالحس خروجه عن الحكم لا تصح ارادته به فلا يتناوله العام على قياس ما هنالك (قوله فوض البيان) أى التبيين وقوله فلا يحصل الا بقوله أى أو فعله وهذه النتيجة ممنوعة والمقدمتان مسلمتان وسيشير الشارح الى ذلك وقوله اجلهن أى انقضاء عدتهن وقوله قلنا الاصل أى المستصحب وقوله تبيانا أى مبالغة البيان وقوله لكل شئ أى والقرآن شئ فدخل فيه وقوله قصر بيانه أى باعتبار مفهوم ما نزل وهو غير المنزل والهاء فى بيانه للنبى صلى الله عليه وسلم وكذا فى جعله مبينا وقوله عن الهوى أى هوى النفس (قوله وان خص من عمومه ماخص) أى العام الذى خص بغير القرآن أى من سنة أو غيرها من المخصصات الآتية (وأقول) هلا ابدل قوله ماخص بغير القرآن بقوله مابين بغير القرآن ليشمل تقييد المطلق بغير القرآن وغير ذلك من أنواع البيان ولعله انما اقتصر على التخصيص لان الكلام فيه (قوله وكذا بخبر الواحد عند الجمهور الخ) قال الزركشى هذا الخلاف موضعه فى خبر الواحد الذى لم يجمعوا على العمل به فان أجمعوا عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المرأة وخالتها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لان هذه الاخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها وان لم ينعقد على روايتها نبه عليه ابن السمعانى انتهى (قوله بخلاف مالم يخص أو خص بظنى) أقول هذا يدل على ان ابن ابان يجيز التخصيص بالظنى ابتداء والا فلا وجه لترتيبه عليه منع التخصيص بالآحاد وحينئذ يشكل منعه التخصيص بالآحاد ابتداء مع انه من افراد الظنى فيقال لم جاز تخصيصه بظنى غير الآحاد ابتداء وامتنع تخصيصه ابتداء بالآحاد مع انه ظنى أيضا الا أن يجاب بان منع التخصيص اذا خص بظنى يجامع بطلان التخصيص بالظنى لكن هذا لا يناسب البناء الذى ذكره الشارح فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام لحظ هذا الاشكال وأشار الى دفعه حيث قال مانصه قوله بخلاف مالم يخص أو خص بظنى أى أو خص عند غير ابن ابان بظنى والا فعنده لا يجوز التخصيص بظنى فيما لم يخص فكيف يجوز التخصيص الاول به انتهى وفيه نظر ظاهر لان التخصيص بالظنى ابتداء اذا كان ممتنعا عند ابن ابان فلا أثر له عنده وان جوزه غيره لانه اذا حكم غيره بالتخصيص بالظنى ابتداء فهو يرى بطلان هذا التخصيص وان العام باق على عمومه لم يدخله تخصيص فلا يمكن أن يكون هذا عنده مما خص بظنى حتى يصح له أن يترتب عليه منع التخصيص بالآحاد بل المنع حينئذ عنده انما ترتب على عدم التخصيص مطلقا وكلام المصنف ظاهر فى خلاف هذا الجواب لان قوله وعندى عكسه على الوجه الذى شرحه الشارح يتوقف على كون ابن ابان يجوز التخصيص بالظنى والا لم يتات ذلك البحث من المصنف وكون

ذلك البحث مع ابن ابان بناء على أن الجواز على قول غيره فى غاية البعد فليتامل (قوله ان ما خص باللفظ حقيقة) قال شيخ الاسلام فيه قصور اذ اللفظ قد يكون قطعيا كما يكون ظنيا والغرض الفرق بين القطعى والظنى لفظا كان أو غيره انتهى وكان هذا القائل اعتبر الغالب خصوصا وقد أراد قطعى الدلالة كما يدل عليه قول الشارح لضعف دلالته حينئذ وقطعى الدلالة من اللفظ نادر بل اللفظ فى نفسه لا يكون قطعيا لتوقف قطعيته على انتفاء الاحتمالات العشرة وذلك أمر خارج عنه وخرج بقوله باللفظ ما خص بغيره كالعقل قال شيخنا الشهاب فانه مجاز فدلالته ضعيفة اه (قوله وعندى عكسه) فيه أمور * الاول انه قد يناقش فيه بان عكس المذكور عن ابن ابان انه يجوز ان خص بظنى أو لم يخص ويمتنع ان خص بالقاطع لان المراد بالعكس أن محل الجواز فيما تقدم هو محل المنع هنا ومحل المنع فيه هو محل الجواز هنا ومحل المنع فيما تقدم هو ان لا يخص أو ان يخص بظنى فيكون ذلك هو محل الجواز هنا مع ان الامر ليس كذلك كما علم من تقرير الشارح فاى دليل على اخراج ما لم يخص من حكم الجواز ويمكن أن يجاب بان الدليل على ذلك فهمه بالموافقة من حكم التخصيص بالقاطع لانه اذا امتنع التخصيص فيما خص بقاطع كما تصرح به العكسية لكونه بمنزلة ما لم يخص فامتناع تخصيص ما لم يخص كذلك أو اولى وعلى هذا فيمكن أن يوجه اجمال المصنف فى هذه العبارة بانه للعمل على التدريب واستخراج الدقائق فليتامل * والثانى ان الشارح المحقق قد حمله على ما حاصله أن هذا ليس اختيارا من المصنف للعكس وانما هو بحث منه مع عيسى بن ابان على سبيل القدح فى دليله بالقول بالموجب كما بينه الكمال فى حاشيته ولما لم يهتد الكورانى الى مقصود المصنف من ذلك حمله على أن ذلك اختيار للمصنف ثم اعترض عليه حيث قال وقيل ان خص بقاطع جاز والا فلا وحكى هذا عن ابن ابان واختار عكسه المصنف ثم قال بعد ان أعاد ذكر مذهب ابن ابان وما اختاره المصنف من عكس ذلك مع كونه مخالفا لاطباق العلماء غير معقول لان المصنف قائل بانه اذا لم يخصص العام لا بقطعى ولا بظنى يجوز تخصيصه بالآحاد فالتخصيص بالقطعى لا شك يفيد ضعفا فى العام فكان جواز التخصيص بعده من باب الاولى انتهى وقد علمت سقوط هذا الاعتراض وبناءه على غير أساس لان المصنف لم يذكر هذا العكس اختيارا له بل قدحا فى دليل ابن ابان كما تقرر على انه لو فرض اختيار المصنف له لم يرد عليه ما قاله الكورانى أما زعمه كونه مخالفا لما أطبق عليه العلماء فزعم باطل لما سياتى فى كتاب الاجماع من ان احداث التفصيل جائز اذا لم يكن خارقا بان وافق كلا من القولين مثلا فى بعضه ولا يخفى ان هذا العكس كذلك لانه موافق للجمهور فى الجواز عند التخصيص بظنى لانه بعض ما شمله قولهم وللقائل بالمنع مطلقا فى غير ذلك لانه بعض ما شمله قوله فيكون جائزا واما ما زعمه من ان المصنف قائل بانه اذا لم يخصص بقطعى ولا بظنى فلا سند له فيه سوى نقل المصنف له عن الجمهور ومعلوم أن مجرد نقل ذلك لا يقتضى موافقته لهم عليه ولا يمنعه أن يختار خلافه ولهذا كثيرا ما ينقل المصنف وغيره من الائمة فى تصانيفهم الحكم ثم يختارون خلافه وهذا الصنيع مشهور فى كتب الائمة لا يعتريه شك ممن له أدنى نظر فيها فعلى تقدير اختياره هذا العكس لا يكون قائلا بقول الجمهور فلم يكن قائلا بما نافيه فظهر ان ما ذكره فى هذا الاعتراض ليس الا غلطا على غلط وبالله التوفيق * والثالث أن شيخنا الشهاب قال قوله وعندى

من الغاء أحدهما (وثالثها) قال ابن أبان يجوز (ان خص بقاطع) كالعقل لضعف دلالته حينئذ بخلاف ما لم يخص أو خص بظنى وهذا مبنى على قول تقدم ان ما خص باللفظ حقيقة قال) المصنف (وعندى عكسه) أى ينبغى أن يقال حيث فرق بين القطعى والظنى

يجوزان خص بظنى لان المخرج بالقطعى لمالم تصح ارادته كان العام لم يتناوله ٦١ فيلحق بمالم يخص (وقال الكرخى) يجوزان خص (بمنفصل) قطعى أوظنى لضعف دلالته حينئذ بخلاف مالم يخص أوخص بمتصل فالعموم فى المتصل بالنظر اليه فقط وهذا مبنى على قول تقدم أن المخصوص بمالا يستقل حقيقة (وتوقف القاضى) أبو بكر الباقلانى عن القول بالجواز وعدمه لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم الى آخره الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين لايرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ويأتى الخلاف فى تخصيص المتواترة بخبر الواحد كما يؤخذ من كلام القاضى أبى بكر الباقلانى ثم البيضاوى زيادة على امامه (و) يجوز التخصيص لكتاب أوسنة (بالقياس) المستند الى نص خاص ولو كان خبر واحد (خلافا للامام) الرازى فى منعه ذلك (مطلقا) بعد أن جوزه حذرا من تقديم القياس على النص الذى هو أصل له فى الجملة (وللجبائى) أبى على فى منعه (ان كان) القياس (خفيا) لضعفه بخلاف الجلى وسيأتيان وهذا التفصيل منقول عن ابن سريج والمنقول عن الجبائى المنع مطلقا وقد مشى المصنف على ذلك فى شرحيه (ولابن أبان ان لم يخص مطلقا) بخلاف ماخص فيجوز لضعف دلالته حينئذ وقد أطلق الجواز هنا وقيده فى خبر الواحد بالقاطع كما تقدم

عكسه خبر مبتدا محذوف لامبتدأ خبره عندى أى وعندى الصواب عكسه ان قيل بالتفريق فقوله حيث فرق اصلاح للمتن يعنى ليس مراد المصنف ان الصواب عنده هو هذا التفصيل بل الصواب لمن فصل ان يفصل هكذا انتهى ومنعه كونه مبتدأ خبره عندى ممنوع بل هو جائز لان عندى يراد به عندهم معنى معتقدى أو قولى مثلا فالتقدير هنا ومعتقدى أو قولى عكسه أى وعكسه معتقدى أو قولى بناء على التفرقة بمعنى ان العكس هو صواب التفرقة ولا اشكال فى صحة ذلك (قوله يجوزان خص بظنى) أقول فيه الاشكال المتقدم (قوله فالعموم فى المتصل بالنظر اليه) أى فكانه لم يخص (قوله ويأتى الخلاف فى تخصيص المتواترة بخبر الواحد) قال شيخ الاسلام أى الخلاف المذكور والانطلاق الخلاف يؤخذ من قول المصنف والسنة بها انتهى أى من اطلاقه والافليس صريحا فى تناول تخصيص المتواترة بالآحاد لجواز أن يكون مفروضا فى المتساويين (قوله زيادة على امامه) قال شيخنا الشهاب هو امام الحرمين وكذا رأيته فى بعض الهوامش بخط بعض العلماء وفيه نظر والظاهر انه الامام الرازى لانه الذى اختصر كلامه فى الاصول وكثرت متابعته له فيه (قوله وبالقياس خلافا للامام مطلقا الخ) قال الزركشى هذا الخلاف اذا كان العام من الكتاب والسنة متواترا فان كان خبر واحد جرى الخلاف بالترتيب وأولى بالجواز ومن ذلك يخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز وكلام القرافى يشير الى تصوير القياس بما اذا كان أصله ثابتا بمتواتر فان كان ثابتا باخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أقوى لضعف أصله انتهى وقال شيخ الاسلام محل الخلاف فى القياس المظنون اما المقطوع فيجوز التخصيص به قطعا كما أشار اليه الابيارى شارح البرهان ذكره العراقى وغيره انتهى (قوله المستند الى نص خاص) فيه امران الاول قال الكمال أى بان كان حكم أصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب أوسنة متواترة أو آحاد الخ اه (وأقول) فيه بحث اذ لايتجه التقييد بكون حكم أصله مخرجا من العموم بل المتجه انه لافرق بين ذلك وبين أن لايكون حكم أصله مخرجا من العموم بان لايكون أصله داخلا فى العموم اذ لاوجه للفرق بينهما وكلامهم كالصريح فى عدم الفرق الاترى الى قول المصنف الآتى واقوم ان لم يكن أصله مخصصا من العموم فانه صريح فى انه على الاول الصحيح لافرق ومثله فى العضد وغيره وعلى هذا فقول الكمال فى قول المصنف الآتى واقوم ان لم يكن أصله الخ قد يقال انه عين الاول مدفوع لانه بناء على ماقرره هنا وقد علمت اندفاعه * والثانى ان فى تقييد الشارح النص بالخاص بحثا اذ يمكن عموم النص أيضا أى لغير ذلك المقيس بان يقاس على فرد مندرج فى عموم آخر غير هذا العموم الذى يراد تخصيصه اللهم الا ان يريد بالخاص مالا يتناول هذا المقيس وان كان عاما فى نفسه بخلاف مايتناوله للتعارض حينئذ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال فى قول الشارح الى نص خاص اما المستند الى عام فان العامين يتقابلان انتهى ويمكن تنزيله على ماقلناه فليتامل (قوله حذرا من تقديم القياس على النص) أى وهو العام وقوله فى الجملة أى لانه ليس أصلا له فى هذا القياس بل أصله فيه ذلك النص الخاص (قوله ولابن أبان) قال النووى فى شرح مسلم اما أبان ففيه وجهان لاهل العربية الصرف وعدمه فمن لم يصرفه جعله فعلا ماضيا والهمزة زائدة فيكون أفعل ومن صرفه جعل الهمزة أصلا فيكون فعالا وصرفه هو الصحيح وهو الذى اختاره الامام محمد بن جعفر فى

لان القياس اقوى عنده من خبر الواحد مالم يكن راويه فقيها (ولقوم) فى منعهم (ان لم يكن أصله) أى أصل القياس وهو المقيس عليه (مخصصا) بفتح الصاد (من العموم) أى مخرجا منه بنص بان لم يخص أو خص منه غير أصل القياس بخلاف اصله فكان التخصيص بنصه (وللكرخى) فى منعه (ان لم يخص بمنفصل) بان لم يخص أو خص بمتصل بخلاف المنفصل لضعف دلالة العام حينئذ (وتوقف امام الحرمين) عن القول بالجواز وعدمه لنا ان اعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص من قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الامة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والعبد بالقياس على الامة فى النصف أيضا (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أى مفهوم الموافقة وان قلنا الدلالة عليه قياسية كأن يقال من أساء اليك فعاقبه ثم يقال ان أساء اليك زيد فلا تقل له أف (وكذا دليل الخطاب) أى مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (فى الارجح) وقيل لا لان دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم ويجاب بان المقدم عليه منطوق خاص لا ما هو من افراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان اعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه بمفهوم حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث (و) يجوز التخصيص (بفعله عليه) الصلاة و(السلام وتقريره فى الاصح) فيهما

كتابه جامع اللغة والامام أبو محمد بن السيد البطليوسى اه (قوله وقد اطلق الجواز هنا وقيده فى خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لان القياس أقوى عنده من خبر الواحد مالم يكن راويه فقيها) أقول مفهومه فيما اذا كان راويه فقيها انه لا يكون القياس أقوى وذلك صادق بالتساوى وبكون خبر الواحد أقوى وانه يجوز حينئذ التخصيص عند ابن أبان بخبر الواحد اذا خص العام ولو بغير قاطع ولم يتعرض لذلك هنا وقد خالف الاسنوى فى شرح المنهاج الشارح فقيد مذهب ابن ابان هنا بالقاطع فقال والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز ثم قال وان لم يخصص فلا يجوز لكن يشترط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم فى أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للعلم به مما تقدم اه فكان الشارح قصد مخالفته فى ذلك (قوله بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه) أقول الفرق بين أن يكون المخرج من العموم أصل القياس وأن يكون غيره كما تقرر مشكل اذ دليل الاصل دليل الفرع فنص القياس كان التخصيص به وان كان المخرج غير أصل القياس لا يقال نمنع أن دليل الاصل دليل الفرع لانا نقول فلا يتأتى قولكم فكان التخصيص به فانه انما يتجه اذا كان لدليل الاصل دخل فى اثبات الفرع لانه اذا لم يكن له دخل فلا وجه لقولهم كان التخصيص به كما لا يخفى (قوله لنا أن اعمال الدليلين الخ) قال شيخنا الشهاب هو دليل عقلى قال وقوله وقد خص الخ هو دليل ثان وهو الوقوع اه وكذا قال الكمال وفيه نظر فلعل الخصم لا يسلم ذلك ويثبت حكم العبد بغير هذا القياس (قوله وبالفحوى) قال شيخنا الشهاب كانه أطلقه هنا على ما يشمل الاولى والمساوى اه وقوله وان قلنا الدلالة عليه قال شيخنا الشهاب أى على مفهوم الموافقة أى المعنى المعبر عنه بمفهوم الموافقة اه وقد يفهم اختلاف المراد بالفحوى والهاء فى عليه وفيه نظر نعم قد يقال المخصص انما هو ما دل على الفحوى من لفظ أو قياس وحينئذ فالاختلاف المذكور ظاهر وقوله وكذا دليل الخطاب فى الارجح (أقول) ظاهر العبارة انه لا خلاف فى الفحوى وهو موافق لما فى شرح المختصر من نقل الاجماع فيه كما نقله الكمال لكن لقائل أن يقول ان دليل مقابل الارجح فى دليل الخطاب وهو أن دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم جار هنا فينبغى جريان ذلك المقابل هنا والا فما الفرق اللهم الا أن يفرق بان الفحوى أقوى بدليل أنه جرى فيها أقول انها منطوق كما سبق فى محله فهى اما منطوق أو فى حكمه لقوتها فلهذا لم يجر فيها المقابل فليتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله فى الارجح ينبغى أن يكون راجعا الى الفحوى أيضا بقرينة توجيه مقابله الآتى وان كان قول الشارح الآتى فيهما عقب قول المتن فى الاصح ظاهرا فى خلاف هذا وكذا قول المتن وكذا اه فليتأمل قوله وان كان قول الشارح الخ الا أن يكون فى نسختنا سقط (قوله لان دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق) قال شيخنا الشهاب فى هذا التعبير نوع تسامح ان تأملته مع ما مر من قولهم المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم مادل عليه اللفظ فى محل السكوت اه وكان وجه التسامح أن قولهم المذكور أفاد كون المنطوق والمفهوم هو المعنى المدلول بخلاف هذه العبارة فانها صريحة فى ان المفهوم دال ومحتمله لكون المنطوق العام أو دلالته (قوله وبفعله عليه السلام وتقريره) فان قيل هذا مستدرك مع

قوله السابق والسنة بها وقوله والكتاب بالمتواترة وكذا بخبر الواحد اذ الفعل والتقرير من أفراد السنة قلنا الاستدراك ممنوع اذ لا تصريح فيما سبق بالسنة الفعلية والتقرير به ولا بهذا الخلاف الجارى حتى عند من قال بما سبق أو عند بعضهم وبيان الخلاف أمر مهم عندهم فان قيل كان يمكنه ضم هذا لما سبق كأن يقول والسنة بها ولو فعلية على الاصح والكتاب بالمتواترة ولو فعلية وكذا بخبر الواحد ولو فعليا قلنا افراده على هذا الوجه ابلغ فى البيان وأخصر (قوله ثم فعله الخ) أى فيكون هو عليه الصلاة والسلام أو من اقره خارجا من حرمة الوصال (قوله بل ينسخان حكم العام) أى يرفعانه عن جميع الافراد بخلاف التخصيص (قوله والاصح ان عطف العام على الخاص وعكسه) قال الكورانى والحق ان افراد هذه المسئلة لا وجه له بعد ذكر مسئلة القران فان حكمها علم هنالك اه (وأقول) ما زعمه ممنوع بل لافراد هذه المسئلة وجه وجيه وذلك لان حاصل ما هنالك ان عطف احدى الجملتين على الاخرى هل يقتضى التسوية بينهما فى غير الحكم المذكور من الاحكام المعلومة لاحداهما وحاصل هذه ان عطف العام على الخاص أو الخاص على العام هل يقتضى التسوية بينهما فى صفة الحكم المذكور لهما كما يعلم ذلك من تقرير المسئلتين ومن الواضح انه لا يلزم من المنع فى الاول المنع فى الثانى بل ينتظم الجواز هنا وان قيل بالمنع هنالك لان التسوية فى صفة الحكم المذكور أهون من التسوية فيما لم يذكر من الاحكام والمصنف مشى على المنع هنالك فلو سكت عما هنا لم يفهم المنع هنا مما هنالك لامكان الفرق بل اتجاهه كما تقرر فكيف مع ذلك يسوغ أن يقال الحق انه لا وجه لافراد هذه للعلم بحكمها مما هنالك (فان قلت) سلمنا ذلك لكن لا وجه لافراد تلك مع هذه للعلم بها من هذه بالاولى فكان ينبغى الاقتصار على هذه (قلت) لو ادعى الكورانى ذلك كان له وجه فى الجملة وجوابه انه لو سكت عن تلك توهم عدم ذهاب أحد اليها اذ لا يلزم من المخالفة هنا المخالفة هنالك لما تقرر ان تلك أولى بالمنع ثم قد يتوهم انه لا حاجة لهذه مع ما يأتى أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصص بناء على ان ما هنا من افراد ما هنالك وهذا توهم فاسد اذ الخاص هنا لم يذكر بحكم العام لان حكم العام فى المثال عدم قتل المسلم بالكافر وحكم الخاص عدم قتل المعاهد فتأمل (قوله وعكسه المشهور) أى بالخلاف بيننا وبين الحنفية كما قاله المحشيان أو فى الاستعمال الشائع فيه كما قاله شيخنا الشهاب والاول هو المناسب للاعتذار بذلك عن ترك المصنف اياه (قوله أى يقصره على ذلك الخاص) أقول لما كان فى المتن اجمال لاحتمال ما افاده من تخصيص العام قصره على ذلك الخاص وقصره على ما عداه بين الشارح المراد بهذا التفسير وأما قول شيخنا الشهاب انه اشارة الى ان التخصيص هنا ليس بمعناه فيما تقدم وهو الاخراج فبمعزل عن المطلوب مع انا نمنع ما قاله فان من لازم قصره على ذلك الخاص اخراج ما عداه منه (قوله فى الحكم) قال شيخنا الشهاب أى حكم المعطوف عليه وقوله وصفته قال شيخنا الشهاب أى الحكم وهو العموم والخصوص اه (واقول) فيه نظر لان حاصله أن المراد حكم المعطوف عليه وصفة حكم المعطوف عليه والامر فى مثال العكس الذى ذكره على العكس فان النزاع فى ان الكافر فى المعطوف عليه هل يتقيد بالحربى كالمعطوف أولا فالاوجه ان يراد بالحكم حكمهما بمعنى انه هل يجب اتحاد حكمهما وصفته أو يجوز الاختلاف فى صفته (قوله قلنا فى الصفة ممنوع) قال شيخنا الشهاب

كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو اقر من فعله وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوى الناس فى الحكم وأجيب بان التخصيص أولى من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين (والاصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) المشهور (لا يخصص) العام وقيل يخصصه اى يقصره على ذلك الخاص لوجوب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته قلنا فى الصفة ممنوع مثال العكس حديث أبى داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده يعنى بكافر حربى للاجماع على قتله بغير الحربى فقال الحنفى يقدر الحربى فى المعطوف عليه لوجوب الاشتراك بين المعطوفين فى صفة الحكم فلا ينافى ما قال به من قتل المسلم بالذمى ومثال الاول أن يقال لا يقتل الذمى بكافر ولا المسلم بكافر فالمراد بالكافر الاول الحربى فيقول الحنفى والمراد بالكافر الثانى الحربى أيضا لوجوب الاشتراك المذكور وقد تقدم التمثيل بالحديث لمسئلة أن العطف على العام لا يقتضى العموم فى المعطوف على الاصح

(و) الاصح ان (رجوع الضمير الى البعض) أى بعض العام لا يخصصه وقيل يخصصه أى يقصره على ذلك البعض حذرا من مخالفة الضمير لمرجعه واجيب بانه لا محذور في المخالفة للقرينة مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى بعده وبعولتهن أحق بردهن فضمير بعولتهن للرجعيات ويشمل قوله والمطلقات معهن البوائن وقيل لا ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر (و) الاصح (أن مذهب الراوى) للعام بخلافه لا يخصصه (ولو كان (صحابيا) وقيل يخصصه مطلقا وقيل ان كان صحابيا وقيل ان مذهب الصحابى غير الراوى للعام بخلافه يخصصه أيضا أى يقصره على ماعدا محل المخالفة لانها انما تصدر عن دليل قلنا فى ظن المخالف لا فى نفس الامر وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا كما سياتى مثاله حديث البخارى من رواية ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه مع قوله ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لا تتناول الاناث كما هو قول تقدم (و) الاصح (أن ذكر بعض افراد العام) بحكم العام (لا يخصص) العام وقيل يخصصه أى يقصره على ذلك البعض بمفهومه اذ لا فائدة لذكره الا ذلك قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة وفائدة ذكر البعض نفى احتمال تخصيصه من العام مثاله حديث الترمذى وغيره أيما اهاب دبغ فقد طهر مع حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما حرم اكلها وروى مسلم الاول بلفظ اذا دبغ الاهاب فقد طهر والبخارى الثانى بلفظ هلا استمتعتم باهابها الى آخره ولمسلم نحوه

واعلم انه ربما يؤخذ من هذا ان والراسخون يجوز ان يكون معطوفا على الله ولا يمنع بان العطف يلزم منه أن جملة يقولون آمنا به حال من المعطوف والمعطوف عليه اذ هو مبنى على وجوب الاشتراك فى صفة الحكم وهو ممنوع كما تقرر هنا اه (أقول) وقد يستدل بالآية للمدعى الا ان يقول الخصم ان الاصل الاشتراك مالم يمنع مانع كما هنا (قوله مثال العكس الخ) بدأ بالعكس لورود مثاله بخلاف الاول قال شيخنا الشهاب العام هو الكافر الاول والخاص الكافر المقدر فانه معطوف على الكافر الاول وقوله بكافر حربى معطوف بالواو الداخلة على ولا ذو فانه من عطف المفردات عطف ذو على مسلم وبكافر حربى على بكافر اه وهو ظاهر وبه يندفع ماقد يتوهم من أن ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه (قوله وقد تقدم التمثيل بالحديث) اشارة الى صحة التمثيل به فى الموضعين لان فيه اعتبارين يناسب كلا من الموضعين بواحد منهما فالتمثيل به فيما سبق لكون العطف على العام هل يقتضى العموم فى المعطوف والتمثيل به هنا لكون عطف الخاص على العام هل يخصص ذلك العام والحاصل انه اذا لم يقتض العطف على العام عموم المعطوف بل كان خاصا كما هو الموضع الاول فهل يخصص المعطوف عليه كما هو الموضع الثانى فهما غرضان متمايزان لا تنافى بينهما وأما قول الكمال قد قدمنا هنالك مايتضح به عدم صلاحيته مثالا لما ذكره فهو غير صحيح لان حاصل ماقدمه ابداء احتمال لا يتأتى عليه التمثيل وذلك لا يضر فى المقصود لان المثال يكفى فيه الاحتمال كما نصوا عليه (قوله بخلافه) متعلق بمذهب الراوى على تضمينه معنى قوله وقوله يخصصه أيضا أى كالصحابى الراوى (قوله بحكم العام) قال شيخنا الشهاب حال من بعض اه (وأقول) لا يتعين بل يمكن تعلقه بذكر ومعنى ذكره بالحكم اثبات الحكم له كما تقول ذكرت زيدا بالخير أى اضفت الخير اليه ونسبته اليه (قوله قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة) أقول يؤخذ منه أنه لو كان غير لقب اعتد بمفهومه وخص به العام ويؤيده أو يعينه ماقدمه المصنف من جواز التخصيص بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة وماسيذكره من حمل المطلق على المقيد فان ذلك انما هو بطريق المفهوم كما سنبينه فتركه التقييد هنا للاعتماد على ماسبق ويأتى وقد صرح العضد بالتفصيل حيث قال اذا وافق الخاص العام فى الحكم فان كان بمفهومه ينفى الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخصص وأما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصا له اه قال المولى التفتازانى قوله اذا وافق الخاص العام فى الحكم بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضى نفى الحكم عن غيره من أفراد العام كما اذا قيل فى الغنم زكاة فى الغنم السائمة زكاة والمصنف ترك هذا التقييد اعتمادا على ماسبق من أن العام يخص بالمفهوم اه ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لذلك ونقل المسئلة عن العراقى عن تصريح أبى الخطاب الحنبلى وكان وجه تمثيل المولى التفتازانى بالسائمة لما لا مفهوم له ان التقييد به جرى على الغالب لكن الشافعى اعتبر مفهوم هذا القيد فى الاحاديث وكانه يمنع أن السوم هو الغالب على الاطلاق (قوله فانتفعتم به) قال شيخنا الشهاب أى والانتفاع يستلزم الطهارة اه وقد يمنع الاستلزام فان الجلد النجس يجوز الانتفاع به فى مواضع كما تقرر فى الفروع الا أن يجاب بان اطلاق الانتفاع يستلزم ذلك اذ من أفراده مايتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه وارادة بعض الانتفاعات

من غير بيان مما لا فائدة فيه (قوله وان العادة بترك بعض المأمور تخصص ان اقرها النبي صلى الله عليه وسلم أو الاجماع وان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ماوراءه بل تطرح له العادة السابقة) فيه أمور * الاول قال الكوراني في شرح ذلك مانصه قوله وان العادة بترك بعض المأمور أقول اذا ورد لفظ عام من الشارع في تحريم أو ايجاب والمخاطبون يعتادون بعضا مما تناوله العام هل العادة تخصص العام مثل ان يقول حرمت الربا في الطعام وعادتهم تناول البر هل يعم حرمة الربا كل مطعوم أو يختص بالبر قال المصنف ان كانت العادة في زمانه صلى الله عليه وسلم ودرى بها ولم ينكرها وانعقد الاجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص والا فلا وماعدا هذين القسمين المختار انه ليس بمخصص ثم قال ثم في كلام المصنف نظر لان الخلاف انما هو في قصر العام على المعتاد مثل البر في المثال المذكور لا على ماعداه بان يكون الربا محرما في غيره دونه فانه لم يذهب اليه أحد مع ان قول المصنف ولا على ماوراءه صريح في كونه محل الخلاف والعجب ان شارحي كلامه لم يتنبهوا له اه كلامه في النسخة الواقعة لي ولا تخلو عن سقم لكنه لا يخل بمقصودنا هنا (وأقول) ما أورده من النظر هو نظر ضعيف لا التفات اليه ولا تعويل عليه فان المصنف والشراح هؤلاء الائمة الاعلام مصرحون بالخلاف وهم العمدة في مثل ذلك والمقدمون في تلك المسالك فلا اعتماد في امثال ذلك الا عليهم ولا رجوع في تلك المسالك الا اليهم ونسبتهم من غير شهادة عقل ولا دلالة نقل الى عدم التنبيه زور وبهتان وتهور وطغيان لا يعبأ به عاقل ولا يقيم له وزنا فاضل والعجب ممن يرد نقل الائمة الموثوق بهم في النقل والمقدمون فيه بمجرد عدم الوقوف عليه مع القطع عند كل عاقل بضعف اطلاعه وقصور باعه بالنسبة الى هؤلاء الاعلام أئمة الاسلام وغاية ما يتصور له من العذر انه اطلع على نفي الخلاف فيما ذكر في بعض الكتب ومعلوم أن مجرد ذلك لا يسوغ له مازعمه ولا يعارض به مثل نقل المصنف وشراحه وما احقه في امثال ذلك بقول القائل ليس بعشك ادرج ادرج * والثاني انه ينبغي أن يراد بالمأمور والمأمور به أمر ايجاب اذ هو الذي ينافي تركه كونه مأمورا به حتى يصح أن يقال ان تركه يخصص اذ المأمور به أمر ندب لا ينافي تركه كونه مأمورا به ليصح أن يقال فيه ماذكر وكذا يقال في قول الشارح المنهي عنه ينبغي أن يراد به المنهي عنه نهي تحريم اذ هو الذي ينافي فعله كونه منهيا عنه حتى يصح أن يقال ان فعله تخصيص وفي عباراتهم مايشعر بما ذكر كقول الصفي الهندي واعلم ان كون العادة مخصصة يحتمل وجهين أحدهما يحتمل أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أوجب أو حرم شيأ بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة في تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ماعدا ذلك البعض الذي جرت العادة بتركه أو بفعله أو لا تؤثر في ذلك بل هو باق على عمومه متناول لذلك الفعل ولغيره الخ انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب بحث ان المراد أمر الايجاب ونهي التحريم * والثالث ان قوله ان أقرها النبي صلى الله عليه وسلم الخ قال شيخنا الشهاب فيه مانصه لك أن تقول اذا كان تقريرا أو اجماع فلا يشترط الاعتياد بل يكفي مجرد الترك قلت انظر الى قول الشارح الآتي وهذا توسط للامام الخ تعلم الجواب انتهى وأقول العادة تشمل المرة الواحدة كما صرح به الفقهاء في بعض المواضع وحينئذ فلا ضرورة لما قاله في

(و) الاصح (ان العادة بترك بعض المأمور به) أو بفعل بعض المنهي عنه بصيغة العموم (تخصص) العام أي تقصره على ماعدا المتروك أو المفعول (ان أقرها النبي صلى الله عليه وسلم) بان كانت في زمانه وعلم بها ولم ينكرها (او الاجماع)

الجواب وان كان صحيحا وكان مراده منه ان المصنف انما ذكر ذلك تبعا للامام لان غرضه الاستدراك على من أطلق المنع ومن أطلق الجواز وبذلك يندفع أيضا ما يقال هذا فيه استدراك لما تقدم من جواز التخصيص بتقريره عليه أفضل الصلاة والسلام فليتأمل * والرابع انه قد يقال في عبارة المصنف اشارة الى التميز بين المسئلتين وتصوير الاولى بما اذا تأخرت العادة كما هو المفهوم من قوله العادة بترك بعض المأمور به والثانية بما اذا تقدمت كما هو المفهوم من قوله العادة السابقة لكن يتجه حيث قيد الاولى باقرار النبي أو الاجماع انه لا فرق بين المتقدمة والمتأخرة اذ لا فرق في التخصيص بين تأخر الخاص وتقدمه وكذا يتجه في الثانية انه لا فرق لان الفرض مجرد الاعتياد من غير تقرير اذ لو وجد أحدهما لم يتجه في الصورة الثانية من المسئلة الثانية الا التخصيص وقصر العام على ماوراء المعتاد تقدم اعتياده أو تأخر وعلى هذا فانما قيد المصنف العادة بالسابقة وكذا الشارح حيث عبر في تصوير صورتي الثانية بقوله ثم نهى لانه الذي يتوهم أو يقوى توهم تخصيصه أولانه الذي وقع الخلاف فيه بالفعل والحاصل انه ان وجد الاقرار أو الاجماع وجب العمل بمقتضاه تقدمت العادة أو تأخرت فلا فرق في التخصيص بين التقدم والتاخر وحيث انتفى كل منهما لم تعتبر تلك العادة سواء تقدمت أو تأخرت فلا تخصيص مطلقا فليتامل وعلى هذا فلا حاجة على معتمد المصنف الى التميز بينهما بما ذكره الكمال بل لا وجه له فتأمله (قوله بان فعلها الناس) أي ولو قليلا منهم بل أو واحدا حملا على الجنس كما هو ظاهر لان المدار على الاجماع الحاصل بعدم الانكار فقول المحشين أي كثير منهم غير محتاج اليه فتامله (قوله والمخصص في الحقيقة التقرير) قال شيخنا الشهاب لو اقتصر عليه لكفى عن قوله او الاجماع لان التقرير اما من الرسول صلى الله عليه وسلم أو الاجماع انتهى وكذا قال شيخ الاسلام فقال وقوله أو الاجماع الفعلي لا حاجة اليه لشمول التقرير له اذ المراد تقرير النبي أو تقرير الاجماع وان كان المراد بالثاني دليله كما تقرر ولان الاجماع القولي كالفعلي بل أولى انتهى ويمكن ان يجاب بانه اراد التنبيه على ان الحجة انما هي من حيث وصف الاجماع لا من حيث التقرير الذي تضمنه (قوله الفعلي) قال شيخنا الشهاب أي لان البعض ترك أو فعل وكف أهل الاجماع عن الانكار فكان فعليا انتهى وحاصله ان فعليته كفعلية المجمع عليه وفيه نظر وضابط السكوتي الآتي في كتاب الاجماع شامل لهذا وقال شيخ الاسلام وأراد بالاجماع الفعلي ما فعله كثير من الناس من غير انكار عليهم لا المقابل للاجماع السكوتي وهو ما فعله كلهم بقرينة ما ذكره انتهى ثم ذكر ان المخصص في الحقيقة دليل الاجماع انتهى والحاصل ان المراد بالاجماع باعتبار تقرير الشارح هو السكوتي ووجه التقييد ظهور انه لا أثر للعادة مع الاجماع الصريح (قوله كان لم تكن في زمانه الخ) أي أو كانت فيه ولم يعلم بها أو انكرها (قوله لان فعل الناس) أي غير أهل الاجماع (قوله بين اطلاق بعضهم الخ) قد يقال كل من هذين الاطلاقين غير مراد بدليل التعليل اذ لا يسع البعض الاول دعوى الاجماع الفعلي الا اذا كان الاعتياد من جميع العلماء أو من بعض الناس ولم ينكره أحد من العلماء مع اطلاع الجميع فاطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليله كما انه لا يسع البعض الثاني دعوى أن فعل الناس ليس بحجة الا حيث لم يتحقق الاعتياد المذكور فاطلاقه في

بان فعلها الناس من غير انكار عليهم والمخصص في الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلي بخلاف ما ليست كذلك كأن لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة في الشرع وهذا توسط للامام الرازي ومن تبعه بين اطلاق بعضهم التخصيص

نظرا الى انها اجماع فعلى وبعضهم عدمه نظرا الى ان فعل الناس ليس بحجة

(و) الاصح (ان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ماوراءه) أى ماوراء المعتاد (بل تطرح له) أى للعام فى الثانى (العادة السابقة) عليه فيجرى على عمومه فى القسمين وقيل يقصر على ما ذكر الاول كما لو كان عادتهم تناول البر ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقيل يقصر الطعام على البر المعتاد والثانى كما لو كان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلا ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقيل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والاصح لا فيهما (و) الاصح (ان نحو) قول الصحابى انه صلى الله عليه وسلم (قضى بالشفعة للجار) قال المصنف كغيره من المحدثين هو لفظ لا يعرف ويقرب منه مارواه النسائى عن الحسن قال قضى النبى صلى الله عليه وسلم بالجوار وهو مرسل (لا يعم) كل جار ونحوه (وفاقا للاكثر) وقيل يعم ذلك لان قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلولا ظهور عموم الحكم مما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يات هو فى الحكاية له بلفظ عام كالجار قلنا ظهور عموم الحكم بحسب ظنه ولا يلزمنا اتباعه فى

التصوير محمول على مادل عليه تعليله من انه لم يتحقق هنالك اجماع وحينئذ فلا خلاف فى الحقيقة فليتامل (قوله نظرا الى انه اجماع فعلى) قال المحشيان استدلال بما هو اخص من المدعى أعنى الاطلاق اذ الاجماع الفعلى لابد فيه من عدم الانكار وفعل جميع المجتهدين واطلاق العادة أعم من كل منهما انتهى وأقول هذا انما يصح لو ثبت ان مدعى هذا القائل هو الاطلاق وهو ممنوع كما علم مما تقدم آنفا (قوله أى للعام فى الثانى) انما قيد بالثانى لان المعتاد فى الاول ليس من افراد المنهى عنه حتى يتأتى طرحه بخلافه فى الثانى كما يفهم ذلك من تقرير الشارح وأوضحه شيخ الاسلام (قوله لا يعرف) أى بين المحدثين (قوله لا يعم كل جار ونحوه) قال شيخنا الشهاب حق العبارة كل نحو الجار أى ويقاس الجار على نحوه بالاولى انتهى (وأقول) قولنا نحو كذا معناه عرفا كذا ونحوه فكذا داخل فيه لا مقيس عليه فالشارح أشار الى ذلك فحق العبارة ما قاله الشارح لا ما قاله الشيخ (قوله وقيل يعم ذلك) هو الذى نصره ابن الحاجب والعضد وغيرهما واستدلوا عليه بانه عدل عارف باللغة و بالمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره أو قطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوى يوجب اتباعه اتفاقا وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية بان هذا الاحتمال وان كان منقدحا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضروراته فيؤدى الى ترك الظاهر انتهى وجوابه ان ظهور علمه وعدالته انما يقتضى ظهور العموم فى اعتقاده لا فى الواقع فكون الظاهر العموم انما هو باعتبار ظنه الذى لا يلزمنا اتباعه فيه والموجب للاتباع انما هو ظهور العموم باعتبار الواقع فى ظننا لا باعتبار ظن الراوى وهذا كله شرح ماذكره الشارح واعلم ان هذه المسئلة تترجم بحكاية الصحابى حالا بلفظ ظاهره العموم وقد رد بعضهم التمثيل لها بنحو قضى بالشفعة للجار بانه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار ولو سلم انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار انتهى وجوابه كما أشار اليه فى التلويح ان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم بأنه حكم بالشفعة لكل جار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا لا يقال هذا ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول لانا نقول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل ولهذا عبر امام الحرمين فى الورقات بقوله ولا يجوز دعوى العموم فى الفعل ومايجرى مجراه انتهى ومثلوا الثانى بالقضاء بالشفعة ووجهه كون القضاء انما يقع لمعين وأما كون الجار عاما بناء على ان اللام للاستغراق فقد سبق الكلام عليه لا يقال يحتمل ان الراوى فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضى عليه الصلاة والسلام بحضرة الراوى مرارا كثيرة بالشفعة للجار بكونه جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ العموم ونقله أو يقضى بحضرة لجار لا بخصوصه وقد كان سمع منه عليه الصلاة والسلام قوله حكمى على الواحد حكمى على الجماعة فأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها الا انا نقول مثل هذه الاحتمالات بعيدة نادرة فلا التفات اليها (قوله ولا يلزمنا اتباعه فى

ذلك ونحو قضى الى آخره قول أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر رواه مسلم فقيل يعم

كل غرر* (مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه) أي دون السؤال (تابع للسؤال في عمومه) وخصوصه العموم كحديث الترمذي وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فيعم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كما لو قال للنبي صلى الله عليه وسلم قائل توضأت من ماء البحر فقال يجزيك فلا يعم غيره (والمستقل) دون السؤال (الاخص) منه (جائز اذا أمكنت معرفة المسكوت منه) كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالمظاهر في جواب من أفطر في نهار رمضان ماذا عليه فيفهم من قوله جامع ان الافطار بغير الجماع لا كفارة فيه فاذا لم تمكن معرفة المسكوت من الجواب فلا يجوز لتأخير البيان عن وقت الحاجة (والمساوي واضح) كان يقال من جامع في نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار في جواب ماذا على من جامع في نهار رمضان وكان يقال لمن قال جامعت في نهار رمضان ماذا علي" عليك كفارة كالظهار

ذلك) فيه أمران* الاول انه لعل الاقتصار على نفي اللزوم اقتصار على الاقل" والا فقياس نفي اللزوم انه ليس للمجتهد اتباعه في ذلك مالم يظنه بطريق صحيح عنده* الثاني أورد شيخنا الشهاب ان هذا عورض بأنه ينبغي أن يلزمنا اتباعه في مدلولات اللغة لانه عدل عارف بذلك وانه قوله بحسب ظنه ممنوع أيضا ويجاب عن الاول بما علم مما تقرر آنفا من انه ليس النزاع في كون هذا المدلول لغويا بل في ان الشارع صرح به أوفهمه الراوي وعن الثاني بانه ان أراد منع القطع بانه بحسب ظنه لم يضر لانه ليس المدعى أومنع احتمال ذلك احتمالا اقويا وهو المدعى فهو مكابرة لا يلتفت اليه (قوله ونحو قضى الخ) قول أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر الخ أي فلا يعم كل غرر والالزم بطلان كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك فانهم صححوا كثيرا مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية نحو عورته مع احتمال أن يكون بها ما ينقص قيمته وينفر عنه وبيع الكرباس مع رؤية أحد وجهيه فقط مع احتمال أن يكون في الوجه الآخر ماذكر وبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط مع احتمال أن يكون باطنها ماذكر الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم حمله على العموم ينافي الاستدلال به على بطلان بعض بيوع الغرر لانه حينئذ مطلق فيكفي فيه صورة وحينئذ يشكل استدلال الرافعي وغيره به على بطلان كثير من بيوع الغرر قلت لانسلم المنافاة لانه لما فهم ان علة النهي الغرر صح الاستدلال به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الادلة صحة كثير من بيوع الغرر علمنا ان العلة ليس مطلق الغرر بل الغرر الشديد فلذا صح الاستدلال به على بطلان كل ما وجد فيه ذلك دون غيره وبذلك يظهر اندفاع ما أشار اليه الكمال فتأمله (قوله غير المستقل) صفة جواب وقوله دونه يتعلق بالمستقل وقوله العموم كحديث أي مثال التبعية في العموم كالتبعية في حديث فكذا قوله والخصوص الخ (قوله فقال يجزيك فلا يعم غيره) قال شيخنا الشهاب أي غير ذلك الوضوء المسؤل عنه اه وعبارة الحاشيتين مصرحة بجعل ضمير غيره للسائل (قوله والمستقل الاخص جائز اذا أمكنت معرفة المسكوت منه) فيه بحث لانه حيث عرف منه حكم المسكوت لم يكن أخص بل مساويا ويجاب بانه أخص بحسب منطوقه وحده وان كان بحسب منطوقه ومفهومه مساويا ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله الاخص منه أي بحسب المفهوم اه وهو لايخالف ماقلناه لانه أراد بالمفهوم معناه المطابقي وفيه تامل من وجه آخر فليتامل (قوله اذا أمكنت معرفة المسكوت الخ) عبارة الاسنوي قال في المحصول فلا يجوز الا بثلاثة شروط أحدها أن يكون في المذكور تنبيه على مالم يذكر والثاني أن يكون السائل مجتهدا والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد اه وعبارة غيره في الثاني وأن يكون السائل أهلا للتنبه لذلك وفي الثالث وأن يبقى من وقت العمل زمن يسع التامل الذي يتوقف عليه التنبه (قوله والمساوي واضح) قال شيخ الاسلام أي سواء كان مستقلا أم لا ولهذا مثل الشارح له بمثالين أولهما للمستقل والثاني لغيره هذا تقرير كلامه وهو مبني على عطف المساوي على المستقل وفيه تكرار لان غير المستقل علم مما مر فالاوجه عطفه على الاخص اه وماذكره من الاوجه هو صريح قول الزركشي وان استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام اما أن يكون أخص من السؤال أو مساويا أو أعم الى

آخره اه ويمكن أن لا يخالف ذلك كلام الشارح بناء على انه لم يرد حمل المساوى على الاعم من المستقل بل مجرد ايضاح أمثلة قسميه وان كان المراد هنا أحدهما أو بناء على انه حمل قول المصنف فواضح على معنى واضح أمثلته لا على معنى واضح جوازه كما هو قياس ما قبله على انه قد يلتزم ما هو ظاهره مع منع لزوم التكرار بناء على ان المراد فواضح جوازه والمستفاد مما سبق التبعية فى العموم والخصوص والجواز والتبعية المذكورة حكمان متغايران فلا يكون الجمع بينهما تكرارا وان استلزم أحدهما الآخر اذ لا تكرار مذموم فى الجمع بين اللازم والملزوم (قوله والاعم ذكره) قال شيخنا الشهاب هو مقابل الاخص السابق وكل منهما باعتبار المعنى كما ان العام والخاص باعتبار اللفظ فى الغالب فيهما اه فان أراد بهذا الكلام ان المراد هنا بالاعم المعنى كما هو الغالب فهو ممنوع بقوله ذكره فى قوله والعام الخ (قوله والعام الوارد على سبب) اطال الاسنوى فى الرد على من نقل عن الشافعى انه يعتبر خصوص السبب لا عموم اللفظ ونقل عن ابن برهان انه قال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه قال الاسنوى عقبه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة اه ويتجه على قياس ذلك أن يقدم من ذى السبب ما معه قرينة العموم على ما خلا عنها منه لان الاول أقوى (قوله فى سؤال أو غيره) فان قيل كيف يستقيم هذا التعميم مع خصوص المقسم وهو جواب السائل قلنا ليس قول المصنف والعام عطفا على قوله الاخص ليكون من أقسام الجواب المستقل فيتوجه ما ذكر بدليل قول الشارح والاعم ذكره فى قوله فاشار الى ان المراد بهذا الاعم من جواب السؤال وانه ليس عطفا على الاخص كما قد يتوهم وان المصنف لم يترك جواب السؤال المستقل العام بل ذكره فى ضمن هذا ولولا ذلك ما قال الشارح ما قال اذ لا حاجة اليه على ذلك التقدير والحاصل ان المصنف خالف الظاهر بالتعميم لغير السؤال لزيادة الفائدة لكن يتوجه حينئذ انه لم يعم أيضا فى الاخص لذلك فان الظاهر تاتى التعميم فيه بان يرد على سبب ليس بسؤال فيفصل بين ان تمكن معرفة المسكوت منه فيجوز أولا فلا وان أفهم قول الزركشى تنبيه لا فرق فى هذا القسم أى العام بين أن يكون السبب سؤالا أو لا فلهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله اه عدم التاتى فيه (قوله الحيض) أقول بكسر الحاء وفتح الياء جمع حيضة بكسر الحاء بمعنى خرقة الحيض فان فعلا يطرد فى جمع فعلة بكسر الفاء وسكون العين نحو كسرة ودمة وحجة ومرية ويمكن أن يجعل جمع حيضة بفتح الفاء كضيع جمع ضيعة وخيم جمع خيمة وان كان محفوظا خلافا لمن قاسه والقاؤها على هذا بالقاء ما هى فيه وهو الخرق أو المراد بها خرق الحيض ثم رأيت فى النهاية لابن الاثير ومنها أى من أحاديث الحيض حديث عائشة ليتنى كنت حيضة ملقاة هى بالكسر خرقة الحيض ويقال لها أيضا المحيضة وتجمع على المحايض ومنه حديث بئر بضاعة يلقى فيها المحايض وقيل المحايض جمع المحيض وهو مصدر حاض فلما سمى به جمعه ويقال المحيض على المصدر والزمان والمكان والدم اه والنتن بمعنى المنتن أو التقدير ذو النتن (قوله أى مما ذكر) أى فى الحديث من الامور المذكورة وغيره

والاعم ذكره فى قوله (والعام الوارد على سبب خاص) فى سؤال أو غيره (معتبر عمومه عند الاكثر) نظرا لظاهر اللفظ وقيل هو مقصور على السبب لوروده فيه مثاله حديث الترمذى وغيره عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه قيل يارسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهى بئر تلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شئ أى مما ذكر وغيره وقيل مما ذكر وهو ساكت عن غيره (فان كانت) أى وجدت (قرينة التعميم

فاجدر) أى أولى باعتبار العموم ممالولم تكن مثاله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وسبب نزوله على ماقيل رجل سرق رداء صفوان فذكر السارقة قرينة على انه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها نزل كما قال المفسرون فى شأن مفتاح الكعبة لما أخذه على رضى الله عنه من عثمان ابن طلحة قهرا بأمر النبى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح ليصلى فيها فصلى فيها ركعتين وخرج فساله العباس المفتاح ليضم السدانة الى السقاية فنزلت الآية فرده على لعثمان بلطف رضى الله عنه بامر النبى صلى الله عليه وسلم له بذلك فعجب عثمان من ذلك فقرأ له على الآية فجاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فاسلم فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم (وصورة السبب) التى ورد عليها العام (قطعية الدخول) فيه (عند الاكثر) من العلماء لوروده فيها

أى من بقية النجاسات قال شيخنا الشهاب وكذا قوله الماء طهور يشمل جميع المياه وان كانت الواقعة فى بئر بضاعة لكن لما لم يظهر تمييز بعض المياه على بعض لم ينبه الشارح على ذلك اه أى بخلاف النجاسات فانه قد يظهر فيها المميز لانه عهد العفو عن بعضها دون بعض ومما يوجه به أيضا عدم تنبيه الشارح على ماذكر ان المقصود التمثيل وماذكره كاف فيه (قوله فاجدر) قال شيخنا الشهاب هو خبر مبتدا محذوف اى فهو يعنى فالعام الذى معه قرينة وظاهر كلام الشارح ان المفضل كون القرينة موجودة والمفضل عليه عدم كونها موجودة فما من قوله ممالولم تكن مصدرية اه ولعل ايثار الشارح ذلك لانه ظاهر اللفظ والا فيمكن الحمل على غيره كان يجعل المبتدا المحذوف التعميم اى فالتعميم معها أولى بالاعتبار من التعميم مع عدمها (قوله فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم) قال شيخ الاسلام حاصل ماذكر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب سواء وجدت قرينة التعميم أم لا نعم ان وجدت قرينة الخصوص فهو المعتبر كالنهى عن قتل النساء فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية فى بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحربيات فلا يتناول المرتدة وانما قتلت لخبر من بدل دينه فاقتلوه اه (وأقول) يتوجه عليه كلامان * أحدهما ان قول الراوى نهى عن قتل النساء حكاية حال كقوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فلا يعم عند الاكثر كما تقدم فلا حاجة فى منع عمومه الى الاستناد الى القرينة * والثانى ان رؤيته عليه افضل الصلاة والسلام المرأة الحربية مقتولة لم يظهر انه من قبيل وجود قرينة الخصوص وانه يدل على الاختصاص بالحربيات بل هذه الرؤية لم تزد على كونها سبب الورود اما انها قرينة الخصوص فمن أين ثم رأيت الزركشى عبر بما هو أقرب الى كونه قرينة الخصوص وان كان فيه مافيه أيضا كما لايخفى على المتامل حيث قال محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم ثم قال ومثال القاصر قوله على السبب تخصيص الشافعى النهى عن قتل النساء والصبيان بالحربيات لخروجه على سبب وهو انه صلى الله عليه وسلم مر بامرأة مقتولة فى بعض غزواته فقال لم قتلت وهى لا تقاتل ونهى عن قتل النساء والصبيان فعلم انه أراد بهم الحربيات اه على ان فى استدلال الشيخ على قتل المرتدة بخبر من بدل دينه مالا يخفى فان هذا الخبر مع خبر النهى عن قتل النساء متعارضان فى المرتدة كما تبين ذلك فى شرح الورقات للشارح وشرح شرحها النافية توقف الاستدلال بذلك الخبر على بيان المرجح فليتامل (قوله وصورة السبب) اى سبب الورود واضافة صورة اليه بيانية كما قاله شيخنا الشهاب (وأقول) قد يستشكل محل الخلاف لانه ان كان فرض المسئلة وجود قرينة قطعية على ارادة بيان حكم صورة السبب فكيف يسوغ القول بانها ظنية الدخول وان كان فرضها انتفاء القرينة المذكورة فكيف يسوغ القول بانها قطعية الدخول ومجرد ورود العام عند وجود ذلك السبب ليس قطعيا على الدخول لجواز ان الشارع أراد بالعام مع ذلك ماعدا تلك الصورة وان كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لاطلاق واحد من القولين اللهم الا أن يكون منشأ الخلاف ان ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أولا فادعى الجمهور الاول فلهذا قالوا بقطعية الدخول والشيخ الامام

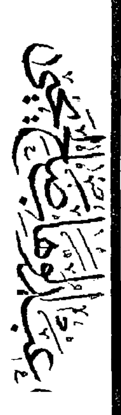
الثانى فلذا قال بظنيته ثم رأيت الزركشى ذكر كلاما طويلا عن الشيخ الامام ومن جملته
فقال أى الشيخ الامام القطع بالدخول ينبغى أن يكون محله اذا دلت قرائن حالية أو مقالية على
ذلك أو على ان اللفظ يشمله بطريق الوضع لامحالة والافقد ينازع الخصم فى دخوله تحت اللفظ
العام ويدعى انه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيان انه ليس داخلا فى الحكم فان
للحنفية أن يقولوا فى حديث عبد بن زمعة ان قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وان ورد
فى الامة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه اما بالثبوت أو بالانتفاء فاذا ثبت ان
الفراش هو الزوجة لانها التى يتخذها الفراش غالبا وقال الولد للفراش كان فيه حصر أن
الولد للحرة ومقتضى ذلك انه لا يكون للامة فكان فيه بيان للحكمين جميعا نفى النسب عن السبب
واثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به انه لابد من بيان حكم السبب أما كونه يقطع
بدخوله فى ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على واحد منهما اه وفيه أمور * الاول ان ماذكره من
ان القطع بالدخول ينبغى أن يكون محله ماذكره لا يتجه خلافه فانه حيث لم تدل القرائن على
الدخول ولا على شمول اللفظ له بطريق الوضع كيف يتأتى القطع بالدخول وينبغى حمل قوله
قرائن حالية أو مقالية على القرائن القطعية والا فطلق القرائن لا يفيد القطع وأما قوله أو على
ان اللفظ الخ فيتوجه عليه ان مجرد دلالة القرائن على شمول اللفظ بحسب الوضع له لامحالة
لا يفيد القطع بشمول هذا الحكم له فان التخصيص باخراج بعض الافراد لا ينافى شمول اللفظ
لذلك البعض بحسب الوضع كما لا يخفى هذا ولكن ما أطال به فى قضية عبد بن زمعة مما حاصله
انه لا قرينة على الدخول ولا على تناول اللفظ له بالوضع لاحتمال حصر الفراش فى الحرة يرده
قوله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد ورواية أبى داود هو أخوك يا عبد فانه صريح فى ان
الفراش فى قوله الولد للفراش شامل للامة وانه أراد بقوله الولد للفراش الحاقه بفراش الامة
فقد قامت القرينة على الدخول وعلى تناول الفراش بالوضع الشرعى للامة اللهم الا أن
يكون مقصوده مجرد تمثيل الاحتمال المانع من القطع مع قطع النظر عما ذكرنا * والثانى ان
هذا الكلام من الشيخ الامام يقتضى موافقته على القطع بالدخول بهذا الشرط الذى لا يتجه
الا اعتباره كما تبين وقضية ذلك رجوع الخلاف لفظيا وان الاطلاق فى كلا الجانبين ليس على
ما ينبغى * والثالث انه يبقى الكلام فيما لو علم انه لم يقصد بالعام بيان السبب كان لم يعلم به الشارع
وفيما لو جهل انه أراد بيان السبب كان احتمل اطلاعه وعدم اطلاعه عليه وظاهر انه فى الاول
ليس من محل الخلاف بل ينبغى فيه القطع بظنية الدخول وأما الثانى ففيه نظر ويتجه انه
كذلك (قوله فلا يخص منه بالاجتهاد) قال شيخ الاسلام خص الاجتهاد بالذكر نظرا للقول
بمقابله والا فغيره من المخصصات لا يخص ذلك أيضا وان كان ينسخه اه ويمكن أن يجاب
بشمول الاجتهاد للجميع اذ التخصيص لا يكون الا بالاجتهاد لتوقفه على النظر فى الدليلين وما
تقتضيه القواعد فليتأمل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم) استدلال على رد ما لزم على قول
أبى حنيفة وذكر الرواية الثانية لصراحتها فى ثبوت النسب (قوله ويقرب منها الخ) قال
الكورانى وقال يقرب أى ليس مثله ولا بعيدا منه وهذا تفقه منه قليل الجدوى مع انه قد تقدم
لنا ان القرآن فى الذكر لا دخل له فى توافق الاحكام اه (وأقول) كان وجه قلة جدواه ما خطر

(فلا تخص) منه (بالاجتهاد
وقال الشيخ الامام) والد
المصنف كغيره هى (ظنية)
كغيرها فيجوز اخراجها
منه بالاجتهاد كما لزم من قول
أبى حنيفة ان ولد الامة
المستفرشة لا يلحق سيدها
مالم يقر به نظرا الى ان الاصل
فى الالحاق الاقرار اخراجه
من حديث الصحيحين
وغيرهما الولد للفراش الوارد
فى ابن أمة زمعة المختصم
فيه عبد بن زمعة وسعد بن
أبى وقاص وقد قال صلى
الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن
زمعة وفى رواية أبى داود
هو أخوك يا عبد (قال)
والد المصنف أيضا (ويقرب
منها) أى من صورة السبب

كثيرا بالبال وأشكل بسببه هذا الكلام وهو ان النص على الخاص بخصوصه يغنى عن الحاقه بصورة السبب لانه كما ان الكون صورة السبب مانع عند الجمهور من اخراجه بالاجتهاد من العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغائه وعدم العمل به بل هو أولى بذلك كما لا يخفى ويمكن أن يجاب بان فى الجمع بينهما من القوة ما ليس فى أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على خاص آخر عارضه لم يدخل فى ذلك العام ولا كان ذلك العام تاليا له فى الرسم وبان المكلف بذلك العام قد يكون غير المكلف بذلك الخاص ففى الحاقه بصورة السبب اثبات قطعية دخوله بالنسبة للمخاطب بالعام ولولا هذا الالحاق ما ثبتت هذه القطعية ولا يخفى ان ذلك جدوى أى جدوى نعم قد يمنع صحة الالحاق مع اختلاف المخاطب بالعام وبالخاص وأما قوله مع انه قد تقدم الخ فمما يتعجب منه بل لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة اذ ليس فى هذا الاستدلال بالقرآن فى الذكر على توافق الاحكام كما هو ظاهر بادنى تامل فتأمله قوله حتى يكون قطعى الدخول أو ظنيه) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب فقوله يكون فيه ضمير يعود على خاص المتأخر عنه لفظا لا رتبة اه وكان وجه تقدمه رتبة ان رتبة حتى سواء كانت للتعليل أو الغاية متأخرة عن تمام الفعل بفاعله لان كلا من المعلل والمغيا هو الفعل باعتبار فاعله لا مطلقا * والثانى ان الذى يوصف بالدخول فى العام انما هو المعنى لان دخول اللفظ فى غيره غير متصور لكن الخاص كالعام اسم للفظ كما علم مما تقدم ويدل عليه هنا ذكر التلو اذ لا يصدق حقيقة الا على الالفاظ فكيف مع الاخبار عن هذا الضمير بما هو من خواص المعانى يكون راجعا للفظ ويجاب بالحمل على المسامحة كان يجعل لفظ خاص على حذف مضاف أى معنى خاصا * والثالث ان قضية ذلك جواز اخراج هذا الخاص من العام على القول الثانى وهو فى غاية الاشكال لانه ان أريد اخراجه من حكم العام فظاهر لانه منصوص عليه بخصوصه بلفظ مستقل فيلزم الغاء النص وابطال حكمه بمجرد موافقته للعام مع ان الموافقة ان لم تقوه ما نقصته عن قوته وذلك مما لا وجه له بل لا سبيل اليه وأى فرق من جهة المعنى بين هذا الخاص وبين ما لم يتله العام فانه لا يسع أحدا التزام الغائه وابطال حكمه لموافقته للعام بل قولهم ذكر بعض افراد العام بحكم لا يخصصه صريح فى الاعتداد بالخاص الموافق للعام وثبوت حكمه وهو شامل لما نحن فيه وان أريد باخراجه من العام مجرد انه لم يرد منها اكتفاء بالنص عليه بخصوصه فهذا مما لا فائدة له معتدا بها فليتأمل (قوله خاص فى القرآن) أقول لا يبعد ان التقييد بالقرآن ليس بشرط فى هذا الحكم وان ذلك يجرى أيضا فى السنة كما فى الاصل الملحق به هذا (قوله تلاه فى الرسم عام) فيه أمران الاول انه خرج بالتلو ما لو تقدم العام وكان وجهه انتفاء شبه الخاص حينئذ بصورة السبب اذ وضعها أن تتقدم هى على العام ثم يرد عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها لكن لا تكون قطعية الدخول لان العام لم يرد لاجلها * والثانى انه يفهم من قول الشارح وان لم يتله فى النزول ثم قوله والعام تال للخاص فى الرسم متراخ عنه فى النزول ان المراد بالتلو التعقيب وعدم التراخى لكن يؤخذ من تمثيل الشارح انه لا يضر طول الفصل بما يتعلق بذلك الخاص من أوصاف تتعلق به وأوصاف مقابله ونحو ذلك (قوله وشاهدوا قتلى بدر) قال شيخنا الشهاب أى وقد شاهدوا اه وكانه أعرب هذه الجملة حالا والماضى لفظا لا يقع حالا عند

البصريين

حتى يكون قطعى الدخول أو ظنيه (خاص فى القرآن) أى فى رسم تلاه فى الرسم) أى فى رسم القرآن بمعنى وضعه مواضعه وان لم يتله فى النزول (عام للمناسبة) بين التالى والمتلو كما فى قوله تعالى ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت الى آخره فانه كما قال أهل التفسير اشارة الى كعب بن الاشرف ونحوه من علماء اليهود لما قدموا مكة وشاهدوا قتلى بدر حرضوا المشركين على الاخذ بثارهم ومحاربة النبى صلى الله عليه وسلم فسالوهم من أهدى سبيلا محمد وأصحابه أم نحن فقالوا أنتم مع علمهم بما فى كتابهم من نعت النبى صلى الله عليه وسلم المنطبق عليه



البصريين الا الاخفش الا وبعده قد ظاهرة أو مقدرة لكن الذى اعتمده ابن مالك عدم وجوب قد مع انه لا تتعين حالية هذه بل يجوز كون الواو عاطفة ولا ينافيه كون المشاهدة سابقة على القدوم لان الواو لا ترتيب فيها (قوله وأخذ المواثيق) عطف على نعت النبى أو علمهم وقوله فكان ذلك أى نعت النبى لكن مقتضى قوله الآتى هى بيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم ان الامانة بيانه لا نفسه وفى وصف البيان بالاداء حزازة وقوله ولم يؤدوها أى بأن بينوها لانهم كتموها وقوله مع هذا القول أى انهم أهدى سبيلا وقوله مع هذا القول قال شيخ الاسلام أى مع تضمن الآية له وقوله التوعد عليه أى على هذا القول وقوله المفيد للامر لان التوعد يقتضى النهى والنهى عن الشئ أمر بضده وقوله بمقابله قال الكمال أى أن يقولوا ان من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم أهدى سبيلا وقال شيخ الاسلام أى بان يقولوا محمد وأصحابه أهدى سبيلا وقوله المشتمل صفة مقابله قاله المحشيان وشيخنا الشهاب وقال غيرهم كالسيد السمهودى صفة الامر وفيه نظر لان اداء الامانة منهم لانهم مامورون بادائها فكيف يشتمل عليها الامر المذكور وقوله بافادته الخ قال الكمال بيان لوجه اشتمال مقابله على اداء الامانة يعنى ان اشتماله على ذلك بسبب افادته انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فى كتابهم اه وذكر نحوه شيخ الاسلام وزاد قوله فالباء متعلقة بالمشتمل ويجوز تعلقها باداء انتهى وهذا كما ترى يدل على أن بيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم الذى هو الامانة يحصل بسبب افادة المقابل انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فى كتابهم مع ان المقابل بالمعنى الذى فسراه به كما تقدم لا يفيد انه الموصوف فى كتابهم فان مجرد قولهم محمد واصحابه أهدى سبيلا ليس فيه تعرض لانه الموصوف فى كتابهم فكيف يكون ذلك المقابل مشتملا على أداء الامانة التى هى بيان صفته بسبب افادته ماذكر اللهم الا أن يكون الذى فى كتابهم نعته بنعوت وان المنعوت بتلك النعوت هو الاهدى سبيلا فاذا اعترفوا بانه أهدى سبيلا دل ذلك على انه المنعوت فى كتابهم فليتامل (بقى شئ آخر) وهو انه لم اعتبر فى بيان صفته توسط انه الموصوف فى كتابهم وهلا اكتفى ببيانها فى نفسها مع قطع النظر عن ذلك الا أن يكون انما أخذ الميثاق عليهم بهذا الاعتبار فليتامل (قوله وذلك مناسب) أى الامر بالمقابل فيما يظهر لا المقابل خلافا لشيخنا الشهاب ويؤيده ان قوله تعالى ان الله يامركم الخ أمر باداء الامانات فالمناسب له الامر باداء الامانة الذى هو الامر بالمقابل لا المقابل الذى هو المامور به لان المناسب للامر هو الامر لا المامور به (قوله وذلك خاص) اى الامر بالمقابل خاص بامانة أى بادائها وقوله بالطريق السابق يحتمل تعلقه بامانة أى بادائها ويراد بالطريق السابق افادة انه الموصوف فى كتابهم ويحتمل تعلقه ببيان أى هو بيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق وهو بيان انه الموصوف فى كتابهم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بالطريق السابق وهى ان الامر بمقابله مشتمل بسبب افادة ان النبى صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فى كتبهم على اداء الامانة التى هى بيان صفته صلى الله عليه وسلم اه ولم يتعرض لانه بم يتعلق قوله بالطريق السابق على هذا فليتامل (قوله أى عن وقته) أقول يمكن أن يكون من القرائن على هذا التقدير قول المصنف فى نظيره الآتى فى المطلق والمقيد وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق والمراد التأخر

وأخذ المواثيق عليهم ان لا يكتموه فكان ذلك امانة لازمة لهم ولم يؤدوها حيث قالوا للكفار انتم أهدى سبيلا حسدا للنبى صلى الله عليه وسلم وقد تضمنت الآية مع هذا القول التوعد عليه المفيد للامر بمقابله المشتمل على أداء الامانة التى هى بيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم بافادته انه الموصوف فى كتابهم وذلك مناسب لقوله تعالى ان الله يامركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها فهذا عام فى كل أمانة وذلك خاص بامانة هى بيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق والعام تال للخاص فى الرسم متراخ عنه فى النزول بست سنين مدة ما بين بدر فى رمضان من السنة الثانية والفتح فى رمضان من الثامنة وانما قال ويقرب منها كذا لانه لم يرد العام بسببه بخلافها (مسئلة ان تاخر الخاص عن العمل) بالعام المعارض له أى عن وقته

(نسخ) الخاص (العام) بالنسبة الى ماتعارضا فيه (والا) بان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما (خصص) الخاص العام (وقيل ان تقارنا تعارضا في قدر الخاص كالنصين) أى كالمختلفين بالنصوصية بان يكونا خاصين فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له قلنا الخاص أقوى من العام فى الدلالة على ذلك البعض لانه يجوز ان لايراد من العام بخلاف الخاص فلا حاجة الى مرجح له (وقالت الحنفية وامام الحرمين العام المتاخر عن الخاص (ناسخ) له كعكسه بجامع التاخر قلنا الفرق ان العمل بالخاص المتأخر لايلغى العام بخلاف العكس والخاص أقوى من العام فى الدلالة فوجب تقديمه عليه قالوا (فان جهل) التاريخ بينهما (فالوقف) عن العمل بواحد منهما (أو التساقط) لهما قولان لهم متقاربان لاحتمال كل منهما عندهم لان يكون منسوخا باحتمال تقدمه على الآخر مثال العام فاقتلوا المشركين والخاص ان يقال لاتقتلوا أهل الذمة

عن دخول وقته لاعن انقضائه كما نبه عليه الكمال وغيره وبه تصرح عبارة الامام الآتية ولعل المراد ان يتاخر عن الوقت او الى ان يبقى منه بعد الورود مالايسع (قوله نسخ) اذلو كان تخصيصا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع (قوله بان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام) أى تراخى عنه بدليل المقابلة بقوله أو تقارنا بان عقب احدهما الآخر وكذا يقال فى قوله الآتى أو تأخر العام (قوله أو تاخر العام عن الخاص مطلقا) قال الكمال أى عن وقت الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل به اه وهذا تصريح منهم بالفرق بين تأخر الخاص فيفصل فيه وتاخر العام فلا يفصل فيه ووجهه ظاهر فان التخصيص بيان للمراد بالعام فلا يمكن مع تأخر الخاص عن وقت العمل والالزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بخلافه مع تأخر العام اذلا يلزم عليه ذلك (قوله أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر) أقول فيه تصريح بان المراد بالتاخر فى هذه المسئلة التراخى كما تقدمت الاشارة اليه (قوله وقيل ان تقارنا تعارضا الخ) أقول قضية السكوت عن عزو هذا للحنفية مع عزو مابعده اليهم انتفاء هذا عنهم لكن قول صدر الشريعة فى تنقيحه فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ماتناولاه انتهى مصرح بخلافه (قوله كالنصين) قال شيخنا الشهاب انظر هل المراد المتقارنان أو اعم ثم هو تنظير ذكره ليقيس عليه فهو دليل لهذا القائل على التعارض انتهى والمناسب للقياس ان المراد المتقارنان وقوله أى كالمختلفين قال شيخنا الشهاب أى كاللفظين المختلفين بسبب أن كلا منهما نص فى معناه اه (قوله بأن يكونا خاصين) قال شيخ الاسلام بين به ان المراد بالنص مايعم الظاهر لامايقابله فالمراد بخصوصهما خصوصهما بمورد واحد لاخصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اه (وأقول) قضية شمولهما العامين مع مايفهم من قول الشارح فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له احتياج العامين الى مرجح لكن سيأتى فى كتاب التعادل والتراجيح تفصيل طويل فى تعارض العامين ومنه اذا أمكن الجمع بينهما يحمل كل منهما على حالة قدم على الترجيح فراجعه (قوله وقالت الحنفية وامام الحرمين العام المتأخر عن الخاص ناسخ له كعكسه) أقول فيه أمران * الاول انه قد يناقش فيه بانه ان اراد العام المتأخر مطلقا أو المتأخر عن مجرد الخطاب بالخاص أشكل القياس فى قوله كعكسه اذ النسخ فى العكس ليس على الاطلاق ولافيما اذا كان التاخر عن مجرد الخطاب كما علم مما تقدم مع ان فرق الشارح مصرح بأن المراد القياس على العكس فى النسخ والا لم يحتج للفرق بل كان يكفيه ان يمنع ان حكم العكس النسخ أو العام المتأخر عن وقت العمل فالعبارة لاتفيد ذلك وظاهر عبارة صدر الشريعة الآتية الاول * والثانى انه قد يفهم من الصنيع فى المقام حيث قابل الشارح التاخر بالتقارن بالمعنى الذى بينه ان المراد بالتاخر فى هذا القول هو التراخى لكن عبارة صدر الشريعة مصرحة بان المراد أعم من التراخى فانه قال فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا حتى لايكون العام عاما مخصصا اه فانظر الى كونه أطلق كون العام ناسخا اذا تأخر ثم فصل فى تأخر الخاص فانه صريح فى عدم الفرق فى الاول وعبارة التلويح وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ

للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناوله ان كان متراخيا اه وظاهر عبارته انه لا فرق فى النسخ عند تاخر العام بين تاخره عن وقت العمل أو عن مجرد الخطاب (قوله وان كان كل منهما) قال شيخ الاسلام يعنى من المتعارضين لا من العام والخاص كما هو ظاهر كلامه والا لكان بينهما عموم مطلق لا عموم من وجه اه أى لان من لازم كون أحد الشيئين خاصا والآخر عاما بالمعنى المراد فى هذا المقام من العام والخاص وهو الخاص المحض بالنسبة لذلك العام والعام المحض بالنسبة لذلك الخاص أن تكون النسبة بينهما العموم المطلق وقد يجاب عن اطلاق ضميرمنهما بان استحالة العموم من وجه بين الخاص والعام بالمعنى المراد فى المقام قرينة صارفة عن الظاهر وقال شيخنا الشهاب لك ان تقول لم لم يرجع الضمير أى ضمير كان للخاص فقط كما هو ظاهر المتن ومن البين انه اذا كان الخاص عاما من وجه خاصا من وجه آخر كان العام كذلك اه وفيه بحث لان الخاص الذى الكلام فيه فيما سبق هو الخاص من كل وجه بدليل هذه المقابلة فلا يتصور أن يكون خاصا من وجه عاما من وجه فان أريد مطلق الخاص الاعم مما سبق فهو تكلف على تكلف فما صنعه الشارح أولى لانه اجزل على ان ما صنعه يجوز ان يكون مآل المعنى فلا ينافى ما ذكره الشيخ (قوله فالترجيح) أقول اطلق اعتبار الترجيح هنا وكذا فى باب التعادل حيث احال على ما هنا لكن الذى فى الورقات وشرحها للشارح انه ان أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وجب والا احتيج الى الترجيح فان تعذر الترجيح قال الاسنوى فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول (قوله من خارج) قال شيخنا الشهاب أى عن اللفظ اه (وأقول) ان اراد بالخارج دليلا آخر حتى لا يكفى الترجيح بوصف أحدهما ككونه فى الصحيحين أو فصيحا دون الآخر أو مشتملا على زيادة ففيه نظر لانهم اطلقوا عد هذه الامور من المرجحات وهو شامل لما نحن فيه وان أراد به جميع المرجحات الشاملة لما ذكر فلا حاجة لذكر قوله من خارج اذ الترجيح على هذا لا يكون الا من خارج فان اراد الاحتراز عن الترجيح بلا مرجح بل بمحض الارادة فظهور امتناع ذلك يغنى عن ذكره ثم رأيت الزركشى قال ما نصه قال الشيخ تقى الدين فى شرح الالمام كان مرادهم الترجيح العام الذى لا يخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر فان صاحب المعتمد حكى عن بعضهم فى هذه المسئلة ان أحدهما اذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو اولى بالتخصيص وكذا اذا كان أحدهما مقصودا بالعموم فانه يرجح على ما كان عموما اتفاقيا اه فيحتمل ان الشارح أراد موافقة الشيخ تقى الدين ويحتمل خلافه فليتأمل (قوله واجب) أى بالنسبة لما وقع فيه التعارض (قوله تقارنا أو تأخر احدهما) هذا كالصريح فى انتفاء النسخ هنا مطلقا خصوصا مع مقابلته بقول الحنفية المذكور وقد يقال فيما اذا علم تأخر أحدهما هلا نسخ المتأخر المتقدم بالنسبة لما تعارضا فيه على قياس ما جزم به فى الورقات وشرحها فى العامين والخاصين من نسخ المتأخر منهما المتقدم حينئذ حيث لم يمكن الجمع وسيأتى فى التعادل والتراجيح ما يوافقه فانهما بالنسبة لما تعارضا فيه كالعامين والخاصين بالنسبة لمعناهما فان كان فى النقل تصريح بمنع ذلك امكن الفرق بضعف العموم والخصوص من وجه فليتأمل (قوله وقالت الحنفية

(وان كان) كل منهما (عاما من وجه) خاصا من وجه (فالترجيح) بينهما من خارج واجب لتعادلهما تقارنا أو تأخر أحدهما (وقالت الحنفية

المتأخر ناسخ) قال شيخ الاسلام أى لما تقارضا فيه وانما لم يجعلوه مخصصا لانهم يشترطون فى المخصص المقارنة اه وقال الكمال والحنفية يشترطون فى المخصص المقارنة كما فى تحرير شيخنا وغيره عنهم اه فليتامل هذا الكلام مع قول الشارح تقارنا أو تاخر احدهما فان قضيته انه لافرق على قول الحنفية وكذا قضية تعبير المصنف بالمتاخر فانه يشمل المقارن بدليل تعبيره فى صدر المسئلة حيث عبر بالمتأخر وقابله بقوله وقيل ان تقارنا الخ فلولا شموله له عنده ما امكنت هذه المقابلة وتقدم فى الخاص والعام عن صدر الشريعة ان المجهول التاريخ يثبت له حكم التعارض وان العام المتأخر ينسخ الخاص مطلقا وان الخاص المتأخر ان كان موصولا خصص العام أو متراخيا نسخه فى ذلك القدر وقضية كلام التلويح عليه ان المراد بالعام والخاص فى هذه الاقسام مايشمل العام والخاص ولو من وجه فانه اورد سؤالا على مامثل به لمجهول التاريخ واجاب عنه بقوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه أو عاما متناولا لشئ آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما فى اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة اه وعلى هذا فقد يقال القياس ان شرط نسخ المتاخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه التراخى لان المتاخر انما نسخ باعتبار خصوصه فهو خاص بالنسبة للاول وقد تقرر ان شرط نسخ الخاص المتأخر التراخى فان كان موصولا خصص فليتأمل

المتأخر ناسخ) للمتقدم مثال ذلك حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه وحديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء فالاول عام فى الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثانى خاص بالنساء عام فى الحربيات والمرتدات

(المطلق والمقيد)

أى هذا مبحثهما (المطلق الدال على الماهية

(قوله المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الآمدى وابن الحاجب الخ) أقول قد أطنبوا فى الرد على المصنف فى هذا الكلام بما يبين السقوط جميعه وانه من الهباء المنثور فلابهم ولنلك ماتسمع من كلماتهم قال الكورانى مانصه أقول عرف المطلق بانه اللفظ الدال على الماهية بلا قيد وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم فان بعضهم قال المطلق مادل على المسمى بلا قيد وبعضهم المطلق مايراد به الحقيقة من حيث هى ولما لم تستقم هذه التعاريف عدل عنه الشيخ ابن الحاجب وعرفه بما دل على شائع فى جنسه وهو الفرد المنتشر نحو رقبة فى قوله تعالى فتحرير رقبة وانما عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هى الافراد الموجودة لا الماهيات المعقولة اه ولاشك ان من عرف بتلك التعاريف مراده ماذكره الشيخ ابن الحاجب يعرف ذلك من ايراد الامثلة ثم بنى على مافهمه مسئلة أخرى وهى ما اشتهر بين الاصوليين من ان الامر بالماهية المطلقة أمر بفرد أى جزئى لا على التعيين لان طلب الماهية من حيث هى غير معقول فقال المصنف هذا الكلام ليس بشئ لانه مبنى على ان المراد بالمطلق هو الفرد المنتشر وليس كذلك لان المراد مطلق الماهية من حيث هى والماهية من حيث هى لا كلية ولا جزئية واذا لم تكن لا كلية ولا جزئية وهى موجودة فى ضمن الجزئيات الموجودة لان جزء الموجود موجود فيكون الامر بالماهية المطلقة أمرا بها لا انها موجودة فى ذلك الجزئى الموجود هذا خلاصة كلامه وهو فاسد من وجوه الاول ان كون الماهية من حيث هى موجودة باطل بل لا وجود لها من حيث هى الا فى العقل الثانى لو فرضنا ان المطلق عبارة عن الماهية على ماذهب اليه فعند اقتران الامر بايجادها فى الخارج لابد وأن يكون فى ضمن

الافراد

الافراد وحيث لاتكون قرينة الكل والبعض المعين على ماهو المفروض فارادة فرد ما ضرورية
الثالث انا لو سلمنا ان الماهية من حيث هى موجودة فى الجزئيات لا يقدح فى قولهم الامر بمطلق
الماهية أمر بجزئى لان مرادهم ان قرينة الكل والبعض اذا انتفت كانت ارادة الفرد الغير
المعين ضرورية سواء أكانت الماهية موجودة فى ذلك الجزئى أو لم تكن هذا تحقيق المقام
وما عداه خيالات وأوهام اه ما زخرفه من الهذيان ونمقه من البهتان وهول به من التلفيقات
والتلزيقات (وأقول) أما قوله ولما لم تستقم هذه التعريفات عدل عنه الشيخ ابن الحاجب الخ
فوجه عدم الاستقامة الذى زعمه وزعم نسبته الى الشيخ ابن الحاجب هو ما بينه فى قوله وانما
عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هى الافراد الموجودة لا الماهيات المعقولة وجواب ذلك
ان هذا انما يرد لو لزم من تلك التعاريف أن يكون مناط الاحكام الشرعية هو الماهيات المعقولة
من حيث كونها ماهيات معقولة وليس كذلك بل لم يلزم منها الا كون المناط هو الماهية بلا قيد كما
صرح به فى التعريف الاول وهو معنى قول التعريف الثانى من حيث هى والماهية بلا قيد يصح
ان تكون مناط الاحكام الشرعية بلا اشكال اذ ليس الواجب فى المناطية الا الوجود والماهية
بلا قيد موجودة بوجود افرادها وابن الحاجب نفسه ممن يعترف بوجودها كما بينه المصنف فى
منع الموانع وهذا مما يبطل توجيه الكورانى عدول ابن الحاجب بعدم وجودها فان بنى هذا
التوجيه على ما زعمه هو دون ابن الحاجب من عدم وجودها كما ذكره فى أول الوجوه التى ذكرها
فمع لزوم توجيه الكلام بما لا يقول به صاحبه بل بما يقول صاحبه بنقيضه لا يلتفت اليه أيضا
كما سيتبين مما يأتى على كلامه وبيان بطلانه بما لا مزيد عليه للعاقل على ان الشائع فى الجنس غير
موجود ضرورة انه كلى لاستحالة الشياع على الجزئى الحقيقى فيلزمه بطلان ما ذكره ابن الحاجب
بعين ما زعم به بطلان ما ذكره المصنف فان اعترف بذلك وارتكب التاويل قلنا هذا مع منافاته
لما زعمته يمكن مثله فى عبارة المصنف أيضا فلم يتم لك مطلوبك فان قيل المراد بالشائع ما صدقه
قلنا ان أردت ما صدقا معينا لم يصح أو ما صدقا لا بعينه فهو كلى ويعود الكلام فيه ثم رأيت
ما سيأتى عن السيد من الحكم بسهو ابن الحاجب فيما ذكره ومن رد الجواب بالفرق بين الماهية
والفرد المنتشر وهو أدل دليل وأعدل شاهد على صحة هذه العلاوة التى ابديناها وعلى بطلان
ما هول به الكورانى كغيره فى هذا المقام فعليك بتامله وتدبره ولا تغرنك تلك التهويلات * وأما
قوله ولا شك ان من عرف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب فهو ممنوع منعا
لا شبهة فيه وبينه وبين نفى الشك الذى تقوله خرط القتاد وشيب الغراب قوله يعرف ذلك من
ايراد الامثلة قلنا لا نسلم دلالة ذلك الايراد على ذلك وأما نسبة كون الامر بالماهية المطلقة أمرا
بفرد أى جزئى لا على التعيين الى الاصوليين فهو تلبيس وتمويه فان ذلك انما قاله الآمدى وابن
الحاجب بناء على زعمهما وقد حكاه المصنف ورده فى المتن بقوله ومن ثم قال الخ وكيف تصح نسبة
ذلك الى الاصوليين مع اعترافه بان المصنف أخذ ما قاله من ظاهر عبارة القوم فانه اذا كان
ظاهر عبارة القوم أى الاصوليين هو ما قاله المصنف فكيف يشتهر بينهم ما ينافيه اللهم الا أن
يزعم ان ظاهر عبارة التعريف توافق ما قاله المصنف وكلامهم فى غير التعريف ينافيه وحينئذ
نقتصر على منع ذلك ومن تامل صنيع الآمدى الذى هو مادة ابن الحاجب فيما وافقه فيه علم

بطلان نسبة ماذكر الى الاصوليين فانه قال فى أحكامه اذا أمر بفعل من الافعال مطلقا غير
مقيد فى اللفظ بقيد خاص قال بعض أصحابنا انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشئ
من جزئياتها ثم بحث فى ذلك واختار انه انما تعلق بالجزئيات ولم ينقل ذلك عن أحد * وأما قوله فى
تعليل هذا الذى نسبه الى الاصوليين لان طلب الماهية من حيث هى غير معقول فمن التلبيس
العجيب لانه ان اراد بالماهية من حيث هى ماذكره المصنف وهو الماهية بلا قيد فلا نسلم ان طلبها
غير معقول بل كونه معقولا مما لا شبهة فيه لان غاية ما يتوقف عليه معقولية طلبها هو امكان
وجودها ووجودها ممكن بوجود افرادها وكانه لم يتنبه لاعتراض العلامة المحقق والنحرير
المدقق استاذ المحققين والمدققين القاضى عضد الدين على ماذهب اليه ابن الحاجب بما يبطل
تعليل الكورانى المذكور ويجعل انتصاره لما ذهب اليه ابن الحاجب من الهباء المنثور فانه
قرر كلام ابن الحاجب ثم قال واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شئ وشرط لا شئ ولا بشرط
شئ علمت ان المطلوب الماهية من حيث هى هى لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية ولا يلزم من
عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات
والاطناب فيه فن آخر اه واطال مولانا سعد الدين فى شرح هذا الكلام ثم قال واذا تقرر هذا
فنقول يجوز أن يكون المطلوب هى الماهية من حيث هى لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان
كانت لا تنفك فى الوجود عن أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود
العينى ليست قيدا فيها وشرطا لها فلا يلزم أن يكون المطلوب هو الجزئى من حيث هو جزئى كما
ذكره المصنف أى ابن الحاجب ولا المشترك بالمعنى الذى يقابل الجزئى ولا يصدق عليه كما فهمه
الخصم بل المطلق الذى يصدق على الشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم
اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين
غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثانى اه فانظر ما صرح به كلام هذين الامامين
المرجوع اليهما والمعول عليهما فى سائر الفنون فى مقام اعتراض ماذهب اليه ابن الحاجب
من ان طلب الماهية من حيث هى معقول وانها من حيث هى موجودة فى الجزئيات تعلم ان
الكورانى لم يزد فى هذا المقام على التعبير بالهذيان فى وجوه الحسان فان زعم الكورانى توقف
معقولية طلبها على وجودها بالاستقلال فهو مما لا يلتفت اليه اذ ليس له أدنى سند يعول عليه
مع مخالفته لكلام من هم المعول عليهم والمرجوع اليهم على أنا لو سلمنا امتناع وجود الماهية
بسائر اعتباراتها كان لنا منع عدم معقولية طلبها وكيف لا مع تقدم الخلاف القوى الشهير
فى التكليف بالمحال بسائر أنواعه جوازا ووقوعا فليتأمل وان أراد به معنى آخر ينافى
وجودها فلا يرد علينا لانا لم نرد ذلك المعنى الآخر ولا ادعينا مطلوبية الماهية باعتباره ولا
باعتبار ما يستلزمه * وأما قوله وهو فاسد من وجوه الخ فهو من التهور القبيح اذ لم يستند فيه الى
شئ يعتمد ولا الى وجه صحيح قوله الوجه الاول الخ قلنا اما ان تريد بالماهية من حيث هى الماهية
بلا قيد أو شيأ آخر فان أردت الثانى فلا شغل لنا به لانه خلاف المعنى الذى أردناه كما تبين فالايراد
عليه كما لا يضرنا لا ينفعك وان أردت الاول فان زعمت ان ما زعمته من بطلان كونها موجودة
فى الجزئيات أمر ضرورى أو مجمع عليه فهو بهتان لا يخفى على انسان فلا يعبأ به ولا يلتفت اليه

وان

وان وفقت للموافقة على ماهو الواقع من انه محل الخلاف القول المشهور كما ستقف عليه قلنا
فكيف يسوغ لك فى مسئلة تصادمت فيها عقول العقلاء واضطربت فيها آراء العلماء العظماء فى
جميع الازمان الجزم بالبطلان من غير حجة أبديتها ولا برهان ماهذا الاجزاف وسوء انحراف
مع انا سنبين بما لامزيد عليه ان المحققين على انها موجودة فى ضمن جزئياتها وقوله الثانى الخ
قلنا قولك فارادة فرد ما ضرورية غير صحيح وهو أول المسئلة ومن اين لك هذا التفريع فان طلب
ايقاعها فى الخارج ووجوب كون وجودها فيه فى ضمن الافراد وانتفاء قرينة الكل والبعض
المعين لا يستلزم ارادة فرد ما لجواز كون المراد الماهية فى ضمن الفرد بل هذا هو الظاهر من
المقدمات المذكورة التى فرضتها أنت فليتأمل المتامل وقوله الثالث الخ قلنا الحال فيه كالذى
قبله فان قولك اذا انتفت القرينة كانت ارادة الفرد الغير المعين ضرورية غير صحيح وهو أول
المسئلة لان انتفاء القرينة المذكورة كما يصدق مع ارادة فرد ما يصدق مع ارادة الماهية فى
ضمن الفرد فدعوى لزوم الاول بعينه لانتفاء تلك القرينة دعوى واضحة البطلان فقد اتضح بما
لامزيد عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ان ما اطنب فيه وزعم انه تحقيق للمقام انما
هو مجرد خيالات وأوهام * والزركشى أيضا فقال مانصه وقول المصنف توهماه النكرة ممنوع
بل تحققاه وماصنعاه خير مما صنعه المصنف ولاشك ان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع
قيد الوحدة متغاير ان لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما لانه
لافرق بينهما فى تعلق التكليف بهما فان التكليف لا يتعلق الا بالموجود فى الخارج والمطلق
الموجود فى الخارج هو واحد غير معين لان المطلق لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن الآحاد ووجوده
فى ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته اليه فيكون المطلق الموجود واحدا غير معين وذلك
هو مفهوم النكرة والاصولى انما يتكلم فيما يقع به التكليف فلهذا فسره بالمعين وأما الاعتبارات
العقلية كما فعل المصنف فلا تكليف بها اذ لا وجود لها فى الخارج لان المكلف به يجب ايقاعه
والاتيان بما لا يقبل الوجود فى الخارج لا يمكن فلا تكليف به الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى
على العارف ما فى هذا الكلام الذى ذكره من الخلل والاضطراب والتناقض * أما قوله ولاشك الى
قوله لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره فلا منشأ له الا الالتباس لانه لا محل له الا لو كان مانسبه
المصنف الى الشيخين هو توهم اتحاد هذين المعنيين حتى يقال فى دفع ذلك ان تغايرهما من
الوضوح بحيث لا يخفى على أحد لكنه ليس كذلك كما هو فى غاية الوضوح بل مانسبه اليهما انما هو
توهم ان مدلول المطلق ومدلول النكرة واحد بمعنى ان المطلق فرد من افراد النكرة ومعلوم
ان هذا القدر ليس من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد * وأما قوله ولكن الاصوليون لم يفرقوا
بينهما فمراده به بقرينة ما علله به انهما واحد فى المعنى هنا بمعنى ان تعلق الحكم فى الماهية بلا قيد
بمعناه تعلقه بها مع قيد الوحدة أى تعلقه بفرد غير معين فانه هو مراده بالماهية بقيد الوحدة بقرينة
ما بينه بعد هذا ومع ذلك فان اراد بان الاصوليين لم يفرقوا بينهما انهم صرحوا بعدم الفرق بينهما
فهو ممنوع وكيف لا وقد اعترف السعد وغيره ممن وافق الآمدى وابن الحاجب بان ظاهر عبارة
الاصوليين ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى وما نقله فى آخر كلامه عن صاحب البديع
لا يفيد ان الاصوليين صرحوا بعدم الفرق كما لا يخفى على المتأمل وان اراد انهم سكتوا عن الفرق

بينهما فهذا لا يصح التمسك به فيما ادعاه مع انا لا نسلم انهم سكتوا عن ذلك لما سبق عن السعد وغيره من ان ظاهر عبارتهم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي * وأما قوله والمطلق الموجود في الخارج هو واحد غير معين في الخارج فهو ممنوع وهو أول المسئلة فان من يجعل المطلق هو الماهية بلا قيد فالمطلق الموجود في الخارج عنده هو الماهية في ضمن بعض افرادها على أن قوله ان الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج غير صحيح من أصله بل كل ما وجد في الخارج لا يكون الا معينا والواحد بشرط عدم التعيين لا يوجد في الخارج استقلالا كما هو معلوم اللهم الا ان يريد بقوله غير معين في الخارج انه لا يشترط تعينه لنا في الخارج ولا يخفى ما فيه من التكلف * وأما قوله لان المطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن الافراد فلا يثبت ما قبله لان كونه لا يوجد الا في ضمن الافراد لا يقتضي أنه واحد غير معين لجواز انه الماهية في ضمن الواحد وأما قوله ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه فهو ممنوع بل هو فاسد لان الموجود في الخارج في ضمن الواحد ليس عين الواحد بانضمام مشخصاته بل هو أعم منه كما هو معلوم في محله ولو كان عينه لم يوجد في ضمن غيره أيضا مع انه يوجد في ضمن كل فرد له * وأما قوله وأما الاعتبارات العقلية الخ فهو مردود لان معنى المطلق على ما ذكره المصنف ليس اعتبارا عقليا لا وجود له في الخارج بل هو الماهية من حيث هي هي وهي موجودة في الخارج في ضمن افرادها فيصح التكليف بها لوجودها في ضمن افرادها كما علم مما تقدم على ان ما زعمه من ان معنى المطلق على ما سلكه المصنف من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج يناقض ما صرح به في شرح قول المصنف وليس بشئ من أن الماهية من حيث هي موجودة في الجزئيات وما صرح به قبل ذلك في شرحه تعريف ابن الحاجب حيث قال وقوله في جنسه أي له افراد تماثله ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين وهي النكرة اه فجعل الدال على الماهية من حيث هي من جملة المطلق ومن لازمه وجوده والا لم يصح التكليف به كما اعترف به على ان اطلاق قوله والاتيان بما لا يقبل الوجود في الخارج لا يمكن فلا تكليف به لا يوافق ما تقدم من الخلاف القوي في التكليف بالمحال بسائر انواعه جوازا ووقوعا فليتأمل * والكمال أيضا فقال ما نصه وما جرى عليه ابن الحاجب كالآمدي في تعريف المطلق هو الموافق لاسلوب الاصوليين لان كلامهم في قواعد استنباط احكام افعال المكلفين والتكليف متعلق بالافراد دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية بل ويوافق اسلوب المنطقيين ايضا فان المطلق عندهم موضوع القضية المهملة لانه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية والحكم في الجميع متعلق بالافراد وأما القضايا الطبيعية التي الحكم فيها على الماهية من حيث هي فقد صرح المنطقيون بانه لا اعتبار لها في العلوم اه (وأقول) أما قوله هو الموافق لاسلوب الاصوليين فهو ممنوع وما ذكره من الاحتجاج عليه من قوله لان كلامهم الى قوله دون المفهومات الكلية التي هي أمور عقلية يرده ما علم مما بيناه آنفا وحاصله انه لم يلزم على ما قاله المصنف تعلق التكليف بالمفهومات الكلية التي هي أمور عقلية من حيث انها أمور عقلية حتى يتوجه عليه الاعتراض بذلك وانما الذي لزم على ما قاله هو تعلق التكليف بالماهيات باعتبار وجودها في

افرادها

افرادها وتعلقه بها بذلك الاعتبار لا محذور فيه ولا مانع منه بوجه وأما قوله بل ويوافق اسلوب المنطقيين أيضا الى قوله في الجمع يتعلق بالافراد فيرده انه ان اراد بان الحكم في الجميع يتعلق بالافراد انه يتعلق بها في الجملة فالحكم على طريق المصنف كذلك لما علم ان الحكم على طريقته لم يتعلق بالمطلق من حيث انه ماهية كلية عقلية بل باعتبار وجوده في افراده وان اراد بذلك انه يتعلق بالافراد ابتداء بلا واسطة فهذا وان دل عليه ظاهر عبارات المنطقيين الا ان الذي حققه محققوهم انه ليس متعلقا بالافراد الا بالتبع وانما هو متعلق ابتداء بالماهيات فقد قال الاستاذ الكبير العلامة الدواني وناهيك بامامته وجلالته في حواشي التهذيب ما نصه واعلم ان التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها في الطبيعة أخذت من حيث انها شيء واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية ولذلك لا يصلح الحكم عليها للتخصيص والتعميم وفي المهملة أخذت من حيث هي بلا زيادة شرط فيصلح الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتعميم والتخصيص وفي المحصورات أخذت من حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات الى أن قال وليس الحكم في المهملة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض بمعنى ان الحكم وقع على شيء يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل في النفس والطبيعة دون الافراد حاصلة بالوجه الكلي وما يقال من ان الافراد حاصلة بالوجه الكلي فمعناه ان الامر الكلي حاصل في النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس في النفس الا أمر واحد وهو ذلك الوجه الا انه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذلك يتعدى منه الحكم اليها بمعنى انه اذا لوحظ تلك الافراد وجدنا ذلك الامر منطبقا عليها فتعرف حينئذ احكامها بالفعل اه فتامل ما نص عليه هذا الامام من هذا التحقيق المصرح بان الحكم في المحصورات والمهملة عند المنطقيين على الطبيعة أصلا وعلى الافراد تبعا تعلم ان ما قاله المصنف هو الموافق لاسلوب المنطقيين على التحقيق وان ما زعمه الكمال من مخالفته لاسلوبهم لم يقع في محله لانه بناه على ما وقف عليه من ظواهر مخالفة لتحقيقهم الذي لم يظفر به وأما قوله واما القضايا الطبيعية الخ فلا يرد على المصنف اذ لم يجعل المطلق هو الحقيقة من حيث انها شيء واحد بالوحدة الذهنية وذلك هو معنى الموضوع في الطبيعية كما تقدم في كلام العلامة الدواني حتى يقال ان ذلك لا اعتبار له في العلوم وانما جعله الحقيقة من حيث امكان وجودها في افرادها كما تبين بما لا مزيد عليه والحقيقة من تلك الحيثية لها غاية الاعتبار في العلوم وقد اتضح لك اتضاحا لا مزيد عليه مما قررناه في رد اعتراضات هؤلاء ان تعريف المصنف هو الموافق لكلام الاصوليين والفقهاء والمنطقيين وانه لا خلل فيه من جهة المعنى لوجود الماهيات بوجود افرادها وبذلك يظهر ترجيح ما سلكه على ما سلكه الآمدي وابن الحاجب لموافقته لكلام اهل الفن وكلام غيرهم وسقوط جميع ما اعترض به عليه في هذا المقام ولله در المصنف ذلك الامام والله ولي التوفيق والانعام ثم رأيت شيخ الاسلام نقل بصيغة قيل ان ما قاله الآمدي وابن الحاجب اقعد مما قاله الشارح تبعا للمصنف وتوجيه ذلك بمثل ما ذكره الكمال في اعتراضه

ثم قال ويرد بان ما قاله تعالى المصنف اقعد لان الكلام في حد المطلق لا ماصدقاته وهو بالماهية انسب والقول بان القضايا الطبيعية لا اعتبار لها في العلوم محله اذا طلبت مجردة لاستحالة وجودها كذلك في الخارج أما اذا طلبت في ضمن جزء منها وهو الموجود المقدور عليه فمعتبرة في العلوم فالامر بها امر بها في ضمن جزء منها والا لزم التكليف بالمحال واما القواعد المذكورة يعني في قول المعترض وكلام الاصوليين انما هو في قواعد تستنبط منها احكام افعال المكلفين والتكليف يتعلق بالافراد لا بالماهيات المعقولة وكلام الفقهاء انما هو في تلك الاحكام انتهى فانما يناسبها الاحاطة بالافراد لا ماهيتها بخلاف الحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان قوله لا ماصدقاته يقتضي عدم دلالة ماصدقات المطلق على الماهية وهو ممنوع وقوله فانما يناسبها الاحاطة بالافراد الخ يقتضي اختلاف مدلول المطلق في الحد وتلك القواعد وهو ممنوع أيضا مع ان ذلك مخالف لسياق قوله والقول بان القضايا الطبيعية الخ فتامله (قوله بلا قيد) اقول لا يخفى ان المتبادر من القيد والمفهوم منه هو المقيد به لا التقييد فانه خلاف الظاهر منه وان قوله بلا قيد حال من الماهية وان التعريف حينئذ يحتمل وجهين كل منهما صحيح احدهما ان معناه الدال على الماهية دون قيدها أي انه الذي يدل على الماهية ولا يدل على قيدها أيضا وان تحقق في الواقع كما تقول ائتني برجل بلا سلاح على معنى ائتني برجل وحده ولا تأت معه بسلاح وان كان له سلاح والثاني ان معناه الدال على الماهية بلا اعتبار قيد معها فيكون المجرور على حذف مضاف ومثله في غاية الشيوع لا يمكن انكاره (فان قلت) لكن كلا المعنيين يحتاج القرينة لا سيما في التعريفات فاي قرينة ههنا (قلت) ظهور استحالة خلو الماهية في الواقع عن القيد فان ذلك يصرف نفي القيد الى نفي اعتباره أو الدلالة عليه لا الى نفيه في نفسه لاستحالة ذلك وقد صرحوا بعد الاستحالة من القرائن في باب المجاز وغيره فحاصل الوجه الاول ان المطلق لفظ يدل على مجرد الماهية ولا يدل على شيء من قيودها وان تحققت في الواقع وحاصل الوجه الثاني انه ما دل على الماهية من غير اعتبار قيد معها أي ما دل على مجرد الماهية من غير دلالة على اعتبار شيء من قيودها وان تحققت في الواقع وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه كما هو مقرر في محله وظاهر انه لم يلزم على واحد من هذين الوجهين انه اعتبر في مدلول المطلق عدم اتصافه في الواقع بشيء من القيود حتى يلزم ان لا يصدق المطلق على الماهيات المقيدة وان احتمال العبارة لكل من هذين الوجهين وصحة ارادة كل منهما وصحة التعويل في ارادة احدهما على القرينة المذكورة مما لا شبهة فيه لعاقل منصف عارف بقواعدهم واساليب كلامهم اذ حاصل الامر حمل العبارة على بعض محتملاتها بقرينة معنوية صح عن الائمة اعتبار مثلها ومثله مما يقطع بصحته حتى في التعريفات ولو امتنع ذلك لزم امتناع كل كلام محتمل ولو مع القرينة وذلك ضروري البطلان خارق لما اجمع على ارتكابه العقلاء واهل اللسان بل جرت عادة اهل هذه الفنون بالاكتفاء بصحة المعنى واحتماله من اللفظ ولو بدون قرينة ولو في التعريفات كما لا يشتبه على من له تتبع لكلامهم واطلاع على تصرفاتهم بل يقع للسعد في نحو مطوله انه ينقل الاعتراض على عبارة ظاهرها فاسد قطعا ثم يجيب بان الاعتراض غلط ويعلل ذلك بان الظاهر غير مراد بل المراد كذا ويبين معنى مرجوحا تحتمله العبارة ويقره السيد على

(بلا قيد)

امثال

امثال ذلك وهذا دليل قطعي على صحة العبارة المحتملة للمعنى الصحيح ولو مرجوحا والله اعلم
واذا علمت ذلك علمت صحة حمل الشارح القيد في عبارة المصنف على المقيد به دون التقييد وان
ما اطال به شيخنا العلامة هنا على الشارح في ذلك في غير محله وهكذا دأب الشيخ مع المصنف
والشارح الاطناب في الايراد على ما حاصله مسامحة مشهورة أو عليها قرينة أو احتمال العبارة
لغير المراد مع اعتيادهم امثال ذلك وتعارفهم اياها ونصهم على ان المناقشة في العبارة أي اذا
أريد بها الرد ليست من دأب المحصلين بل الكتاب العزيز يقع فيه مسامحات لا يهتدى الى
المراد معها الا بمنفصل من السنة أو المعنى كما هو معلوم (فان قلت) سلمنا جميع ذلك لكن
ما بال الشارح حمل القيد على معنى المقيد به مع انه لو حمله على معنى التقييد كان اقل كلفة
(قلت) ان المتبادر من القيد المقيد به وحمل الكلام على ظاهره مع صحته اولى ان لم يجب (قوله
ومن وحدة وغيرها) قال شيخنا العلامة وقوله وغيرها يدخل فيه قيد التعيين الذهني فانه قيد
في علم الجنس دون اسمه كما تقدم اه أي فعلم الجنس وان دل على الماهية لكن مع اعتبار قيد
التعين الذهني بخلاف اسم الجنس فيكون خارجا من حد المطلق بخلاف اسم الجنس وقد يتوقف
في خروجه وبتقديره فقد يقال ان له حكم المطلق فليتامل (قوله المسمى بالمطلق) قال شيخنا
العلامة فيه التعبير عن الماصدق بالمسمى والمسمى حقيقة مدلول اللفظ ومفهومه لا ماصدقه
اه واقول ان اراد الشيخ بهذا الكلام الاعتراض كان في غاية الفساد اما اولا فقد صرحوا
بان المسمى يطلق على كل من المفهوم والماصدق قال في شرح المقاصد والمسمى قد يراد به
المفهوم وقد يراد به ماصدق هو عليه من الافراد انتهى ومع تعارفهم اطلاقه على الافراد كيف
يسوغ الاعتراض عليه لا يقال ليس في هذا الكلام ان اطلاقه على الافراد حقيقة لانا نقول
قد ثبت قطعا بهذا الكلام صحة هذا الاطلاق ولا يخلو اما ان يكون ذلك بطريق الاشتراك
أو المجاز ولا شبهة لعاقل في صحة اطلاق كل من المشترك والمجاز وشيوع ذلك وغاية الامر
الاحتياج في كل منهما الى قرينة وهي هنا البيان الذي هو قوله من الامثلة الآتية ونحوها
ضرورة ان تلك الامثلة ماصدقات وأفراد فحاصل الامر انه استعمل المشترك في احد معنييه
أو اللفظ في مجازه مع قرينة فيهما ومثل ذلك مما لا يقع من عاقل انكاره واما ثانيا فلو تنزلنا
سلمنا ما قاله في مسمى المطلق لا فيما عبر به الشارح وهو المسمى بالمطلق ويمكن ان يختلف معناهما
بان يكون معنى الاول مدلول لفظ المطلق وان أطلقه الشارح فيما سياتي على الافراد ومعنى
الثاني ما يطلق عليه لفظ المطلق وافراد المطلق يطلق عليها لفظ المطلق فليتامل واعلم ان الضمير
في قول المصنف دلالته عائد على المطلق لا باعتبار المعنى المعرف به لفساد ذلك هنا اذ المطلق بذلك
المعنى لم يقل احد بدلالته على الوحدة الشائعة كيف ومدلوله اللفظ كما لا يخفى بل باعتبار معنى
آخر وهو الافراد لان افراد المطلق التي هي الالفاظ المخصوصة كالنظرية هي التي ادعى الآمدي
وابن الحاجب فيها ما ذكر ولما كان ظاهر عبارة المصنف رجوع الضمير الى المطلق باعتبار المعنى
المعرف به صرفه الشارح عن ذلك بقوله المسمى بالمطلق الخ فهو من قبيل الاستخدام والتامل
في المعنى يرشد اليه والله اعلم (قوله على الوحدة الشائعة) فيه امران الاول انه انما يتاتى
في المفرد مع ان المطلق عندهما كغيرهما لا ينحصر في المفرد بل يشمل المثنى والجمع فيرد عليه ان

من وحدة وغيرها (وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالته) أي دلالة المسمى بالمطلق من الامثلة الآتية ونحوها (على الوحدة الشائعة) حيث مر فاء بما ياتي عنهما

اقتصاره على الوحدة الشائعة مما لا ينبغي لعدم شموله جميع افراد المطلق عندهما وقد اشار الشارح بقوله حيث لم يخرج الخ الى جواب ذلك وحاصله ان المصنف خصص اعتراضه عليه ببعض افراد المطلق وهو المفرد ووجه التخصيص ان المفرد هو الاصل وحينئذ ففي عبارته مسامحة والمراد انهما زعما دلالته في الجملة او باعتبار الاصل فيه أو نحو ذلك على الوحدة الشائعة ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوحدة الشائعة فرديته بمعنى اللفظ المنتشرة فيشمل المثنى والمجموع أيضا اذ لمعنى كل منهما فردية لدلالة الاول على شيئين منتشرين والثاني على اشياء منتشرة كما لا يخفى والثاني ان الكمال قال الحق ان ابن الحاجب والآمدي لم يقيدا بالوحدة وانما نظرهما الى الشيوع وقول ابن الحاجب ما دل على شائع معناه ما دل على حصة من الجنس ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي وقول الآمدي انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات بنحو معناه لان مراده النكرة المحصة الخ وأقول لا يخفى ان قول الآمدي انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات فيه تصريح بدلالته على الوحدة الشائعة لانه جعله عبارة عن النكرة في الاثبات والنكرة في الاثبات معناها الفرد المنتشر وهو مراد المصنف بالوحدة الشائعة لانه اراد الوحدة الشائعة في ضمن الواحد الشائع أو أراد تقدير المضاف أي على ذي الوحدة الشائعة وهو الواحد الشائع واما قول ابن الحاجب ما دل على شائع في جنسه فالمفهوم منه الوحدة الشائعة لان الشائع في جنسه هو الفرد المنتشر والمراد انه شائع في افراد جنسه بمعنى صدقه بكل منها اذ لا معنى لشيوع الفرد في نفس الجنس لا نفس الماهية اذ لا معنى لشيوعها في الجنس مع انها هي الجنس نعم يمكن شيوعها في افراد الجنس بمعنى صدقها بكل فرد لكنه لا يفهم من هذا اللفظ والا لقال في افراده لان اضافة الجنس اليه تقتضي انه غيره على ان ذلك ينافي غرضه من منع كون مدلول اللفظ المطلق نفس الماهية واذا تقرر ذلك فان كان حاصل اعتراضه انهما لم يجعلا مدلوله الفرد فهو خلاف مطلوبه أو انهما لم يجعلاه الواحد الشائع على الاطلاق بل انما جعلاه الواحد الشائع في المفرد والاثنين الشائعين في المثنى والثلاثة مثلا الشائعة في الجمع فقد علم جواب ذلك في الامر الاول مع ان هذا لا يلتئم مع ما سنحكيه عنه من قوله قد علمت فيما سبق الى قوله فلا يكون ذلك منشا ما ذكر لان حاصل هذا التقدير ان مدلوله جزئي شائع فالمثنية في محلها أو انهما جعلاه للفرد لكن لا بقيد الوحدة بل يصدق بالفرد الواحد والاكثر فهذا غير معروف وانما اختلفوا في انه للماهية أو للفرد المنتشر بمعنى واحد ما ولو سلم فهذا لا ينافي المثنية لجواز ان يريد المصنف على هذا بالجزئي الاعم من الواحد فليتامل وبما تقرر يعلم رد قول الزركشي وقوله أي ابن الحاجب في جنسه أي له افراد تماثله ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين اذ كيف يصدق على الدال على الماهية من حيث هي انه دل على شائع في جنسه مع ان الماهية هي المراد بذلك الجنس فان اراد أنه يتناول الدال على الماهية من حيث هي فيما اذا كان اللفظ لجنس افراد ذلك الجنس ماهيات لزمه صحة تعلق التكليف بالافراد التي هي ماهيات من حيث هي وقد منع ذلك حيث رد على المصنف بان الماهية من حيث هي اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح التكليف به كما تقدم ذلك عنه مع رده ولا ما يخص الفرد

من

من الماهية ويطابقه اذلم يقل أحد ان ذلك هو مدلول اللفظ فان اريد بما يخص الفرد منها ويطابقه الماهية باعتبار مطابقتها للفرد ووجودها فيه رجع الى ماقاله المصنف أو مجموع الماهية والتشخص الذى هو الفرد فهذا هو الوحدة الشائعة الموجودة فى ضمن الفرد الشائع وبما تقرر يظهر مافى قول الكمال معناه مادل على حصة لانه لا جائز ان يريد بالحصة الماهية من حيث هى والافع كونها ليست هى الحصة لاتوافق غرضه بل تنافيه ولا ان يريد بها الماهية بقيد لان هذا ليس معنى لفظ المطلق للقطع بأن معنى لفظ رقبة ماهية الرقبة فقط لا ماهيتها مع قيد كالايمان ولا مجموع الماهية والتشخص الذى هو الفرد لان هذا هو الوحدة الشائعة وليس غرضه الانفى ذلك ومما يدل على ان ابن الحاجب أراد الوحدة الشائعة دلالة ظاهرة ان لم تكن قطعية ان العضد لما فسر عبارة ابن الحاجب المذكورة بقوله ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين أشار المولى سعد الدين الى ان المراد بالحصة المذكورة الفرد المنتشر حيث قال وانما فسر الشارح بالحصة دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق مايراد به الحقيقة من حيث هى وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات اه فقوله وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد اشارة الى تفسير الحصة بالفرد اذ لو اريد بها غيره فلا معنى لهذا التعليل ولا ارتباط له بالمعلل وقد وصف تلك الحصة باحتمالها لحصص كثيرة فيكون المراد الفرد المحتمل لافراد كثيرة وهو الفرد المنتشر ومع ذلك كيف يكون الحق انه لم يقيد بالوحدة الشائعة فليتامل (قوله توهماه النكرة) اقول فيه مسامحة ظاهرة شائع امثالها والمعنى توهما انه من افراد النكرة وكانه على حذف مضاف أى توهماه فرد النكرة أى فردا من افرادها او المعنى توهماه نكرة بجعل أل للعهد الذهنى بالاصطلاح البيانى حتى يكون مدخولها فى معنى النكرة كما قالوا ذلك فى نحو ادخل السوق واشتر اللحم أى سوقا ما ولحما ما او توهماه كالنكرة المخصوصة وهى التى عرفاه بعضهم بناء على ان أل للعهد الخارجى أو توهماه كالنكرة فى دلالته على الوحدة الشائعة بناء على انه من التشبيه البليغ بحذف الاداة ولو بمسامحة فى التشبيه ومما يدل على ارادة احد هذه المعانى ظهور عبارة الآمدى وابن الحاجب ظهورا قويا فى عدم اتحادهما فلا يتاتى من فاضل خصوصا من عبارتهما بين عينيه كالمصنف ان ينسب اليهما خلافه فعلم صحة تعبير المصنف واندفاع اعتراض شيخنا العلامة بما سبقه اليه الكمال مما معناه انه يدل على اتحاد المطلق والنكرة عندهما وليس كذلك أى فان من النكرة عندهما النكرة العامة وليست من المطلق عندهما على ان حاصل اعتراضه مناقشة فى عبارة وقد اشتهر انها مع ظهور المراد ليست من دأب المحصلين أى الا ان يراد بها التمرين والتدريب للمتعلمين (قوله والثانى بما دل على شائع فى جنسه) قال شيخنا الشهاب فيه أيضا مخالفة لاطلاق قوله الوحدة الشائعة لانه شامل لكل من الشيوع الجنسى والنوعى اه (واقول) جوابه منع المخالفة لان المراد بالشيوع فى الجنس الشيوع فى افراده اذ لا معنى للشيوع فى نفس الجنس سواء حمل الشائع على الفرد او الجنس كما بيناه فيما سبق والشائع فى الافراد بمعنى المحتمل لكل منها ليس الا الفرد دون النوع والجنس لانه الموجود فى الاعيان والاحكام انما تتعلق به وذلك هو السبب فى تعريف ابن الحاجب

(توهماه النكرة) أى وقع فى وهمهما أى ذهنهما انه هى لانها دالة على الوحدة الشائعة حيث لم تخرج عن الاصل من الافراد الى التثنية أو الجمع والمطلق عندهما كذلك أيضا اذ عرفه الاول بالنكرة فى سياق الاثبات والثانى بما دل على شائع فى جنسه وخرج الدال على شائع فى نوعه نحو رقبة مؤمنة

المطلق بما ذكر دون تعريفه بالدال على الماهية فالشيوع الجنسي والنوعي لا يحتمل ارادتهما من كلامه لانهما بتقديرا مكانهما ينافيان مقصوده (قوله اسلوب المنطقيين والاصوليين) اقول قد علم مما قررناه في كلام الكمال صحة هذه الدعوى وانتفاء ما يخالفها من كلام الاصوليين والمنطقيين (قوله حملا على الجنس) اقول وجه الدلالة من هذا ان المطلق واسم الجنس بمعنى واحد كما ذكره الشارح بعد بقوله يسمى مطلقا واسم جنس أيضا كما تقدم اه واشار بقوله كما تقدم الى ما ذكره قبيل مسئلة الاشتقاق بعد شرح قول المتن وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس بقوله وقيل ان اسم الجنس كاسد ورجل وضع لفرد كما يؤخذ مع تضعيفه مما سياتي ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سياتي بالمطلق نظرا للمقابل في الموضعين انتهى والظاهر ان هذا اعني كونهما بمعنى واحد لا يختص بالاصوليين بل يقول به الفقهاء أيضا لان الغالب موافقتهم على ما تقرر في الاصول وكيف لا والاصول انما وضع ليبنى الفقه عليه بل لا شبهة لمنصف انه مهما تقرر في الاصول شئ وجب اعتباره في الفقه ما لم يصرح فيه بخلافه فحيث تقرر في الاصول اتحاد اسم الجنس والمطلق وكان اسم الجنس عند الفقهاء للماهية كان الظاهر أن المطلق أيضا عندهم للماهية وهذا المطلب ظني يكتفي فيه بمثل هذا القدر فعلم اندفاع ما اطال به شيخنا العلامة هنا مما نصه قوله حملا على الجنس لا يدل على ما هو مراده الخ وغاية ما في الباب ان المصنف سلك في استدلاله بكلام الفقهاء ما هو شائع بين الائمة من حذف بعض مقدمات الدليل اتكالا على ظهورها فتامل (قوله ومن هنا) أي من اختلاف الفقهاء المذكور (قوله وان الفرق بينهما بالاعتبار) قال شيخنا الشهاب ظاهره هذا ان الواضع وضع اللفظ المذكور صالحا لان يعتبر السامع فيه الدلالة على الماهية فيكون مطلقا والوحدة فيكون نكرة ولا يخفى ما فيه فليحرر ولينظر هل المراد اعتبار الواضع ام السامع ام كيف الحال والظاهر أن المراد اعتبار الواضع ليصح قوله الدال على الماهية او الدال على الوحدة لان الدلالة انما تتوقف على اعتبار الواضع دون اعتبار المتكلم اذ اللفظ اذا اطلق دل على معناه الوضعي اعتبره المتكلم واراده ام لا انتهى (واقول) لا حاجة لهذا التطويل اذ لا صعوبة في المقام لان الحاصل انه وضعه مشتركا بين الماهية والفرد فلا يتميزان الا باعتبار المعتبر أو استعماله (قوله ينكران اعتبار الاول) أي دلالته على الماهية بلا قيد أي بل يعتبران انتفاء الاول ولهذا قال ويجعلانه الثاني أي من افراده كما علم مما تقدم في قوله توهماه النكرة (قوله والوحدة ضرورية) أي حيث طلبت الماهية او نقول لوجود الماهية لا للحكم عليها كما يصرح بارادة ذلك قوله اذ لا وجود للماهية المطلوبة باقل من واحد لا مطلقا لان الكلام باعتبار الاحكام المتعلقة بالوجود كما في الاحكام الشرعية لا مطلقا فسقط منع شيخنا العلامة كون الوحدة ضرورية واسناده بقوله اذ الحكم على الماهية قد يكون باعتبارها من حيث هي كقولك أسد أجرأ من ثعلب لا باعتبار وجودها حتى تكون الوحدة من ضرورياتها انتهى بل لا منشأ لهذا المنع الا اهمال ملاحظة السياق فلا تكن من الغافلين (قوله الى لازمه السابق) قال شيخنا الشهاب في كونه لازما نظر بل هو جزؤه اه (واقول) هو نظر ضعيف

قال المصنف وعلى الفرق بين المطلق والنكرة اسلوب المنطقيين والاصوليين وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته ان كان حملك ذكرا فأنت طالق فكان ذكرين قيل لا تطلق نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس اه ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق والنكرة واحد وان الفرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر في اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد سمي مطلقا واسم جنس أيضا كما تقدم أو مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة والآمدي وابن الحاجب ينكران اعتبار الاول في مسمى المطلق من امثلته الآتية ونحوها ويجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود للماهية المطلوبة باقل من واحد والاول موافق لكلام اهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد وعدول المصنف في النقل عن الآمدي وابن الحاجب عما قالاه من التعريف الى لازمه السابق

أما اولا فلظهور أن جزء الشئ لازم له اذ لازم الشئ مالا ينفك عنه وجزء الشئ كذلك فكونه جزأ لا ينافى كونه لازما بل يقتضيه ولهذا يقع لهم انهم يقيدون اللازم بالخارج احترازا عن الداخل واما ثانيا فلأن المراد لازم التعريف كما هو صريح عبارته والذى عدل اليه المصنف الدلالة على الوحدة الشائعة لا نفس الوحدة الشائعة والدلالة على الوحدة الشائعة لا يتصور كونها جزأ من التعريف الذى هو قول الآمدى النكرة فى سياق الاثبات اذ ليس فى هذا التعريف اعتبار الدلالة على الوحدة الشائعة وان كانت متحققة فى الواقع اذ هذه الدلالة أمر زائد على النكرة فى سياق الاثبات لكنها لازم لها بل ولامن التعريف الذى هو قول ابن الحاجب ما دل على شائع فى جنسه لان الوحدة ليست جزأ من الشائع فى جنسه أى فى افراد جنسه اذ معنى الشائع فى الافراد المحتمل لكل فرد والوحدة ليست جزأ من هذا المعنى لكنها لازمة له اذ المحتمل لكل فرد لا يكون الا فردا والوحدة جزء من الفرد فالدلالة عليها لازم لما دل على شائع فى جنسه نعم ان اريد بقوله على شائع على فرد شائع امكن كون الوحدة جزء المعنى لكن ارادة ذلك غير لازم لجواز ارادة معنى شائع فليتامل ثم رايت الكمال قال ما نصه قوله الى لازمه السابق أى دلالته على الوحدة الشائعة لان الوحدة الشائعة بعض معنى النكرة فى تعريف الآمدى وبعض معنى الشائع فى قول ابن الحاجب ما دل على الشائع وبعض الشئ لازم له اه (قوله ليبنى عليه الخ) اقول للباحث ان يمنع توقف البناء المذكور على ذلك العدول لكفاية التعريف فيه ضرورة انه اذا كان القول المذكور مبنيا على اللازم صح بناؤه على ملزوم ذلك اللازم باعتبار ذلك اللازم لعدم انفكاكه عنه غاية ما فى الباب ان يكون البناء بواسطة والبناء على الشئ كما يكون بغير واسطة يكون بها أيضا وقد يجاب بان البناء بلا واسطة اظهر واقرب فكان العدول لذلك فقوله ليبنى عليه أى على الوجه الاظهر الاقرب (قوله وان لم يتعرضا للبناء) أى وعدم تعرضهما له فى الذكر لا ينافى انهما ارتكباه فى الواقع بمعنى ان قولهما ما ذكر منشؤه زعمهما المذكور (قوله وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة) قال الكمال قد علمت انهما انما قصدا الشيوع دون تقييده بالوحدة الشائعة فلا يكون ذلك منشأ ما ذكروا واقول قد علمت فيما سبق رد ذلك ودلالة كلامهما على الوحدة الشائعة فدعوى المنشئية فى محلها (قوله لان المقصود الوجود ولا وجود للماهية وانما توجد جزئياتها الخ) قال شيخنا العلامة هذا تصريح بان الامر المتعلق بالفعل كاضرب أمر بمطلق الماهية ومطلق الماهية أمر كلى يستحيل وجوده الى آخر ما أطال به فى هذا المقام وأقول لا يخفى على الفاضل العارف المحب للانصاف الطارح عن كاهله رداء العصبية والاعتساف ان شيخنا وان كان من الجلالة علما وفهما وأمانة بالمحل المعروف فلا يخفى مع التامل الصحيح اندفاع جميع ما أطال به ههنا ونحن نبين أولا مراده ثم نبين اندفاعه عن المصنف فقوله هذا تصريح بان الامر المتعلق بالفعل أمر بمطلق الماهية الى قوله ولا يخفى ان هذا الكلام صريح فى ان الموجب لصرف الامر الى جزئى استحالة وجود الماهية الكلية التى هى المطلوب بحسب الظاهر لان الامر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الآمدى وابن الحاجب الخ معناه مع الايضاح كما هو ظاهر لمن أحسن التامل ان هذا الدليل الذى ذكره الشارح بقوله لان المقصود الوجود الخ صريح فى ان السبب فى صرف

ليبنى عليه قوله وان لم يتعرضا للبناء (ومن ثم) أى من هنا وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة أى من اجل ذلك (قالا الامر بمطلق الماهية) كالضرب من غير قيد (امر بجزئى) من جزئياتها كالضرب بسوط او عصا او غير ذلك لان المقصود الوجود ولا وجود للماهية وانما توجد جزئياتها فيكون الامر بها امرا بجزئى لها

الامر بمطلق الماهية الى بجزئى استحالة وجود الماهية الكلية التى هى المطلوب بحسب الظاهر وكون
السبب ذلك خلاف ما أفاده قول المصنف ومن ثم قالا الخ من ان السبب فى ذلك الصرف هو ان
الامر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الآمدى وابن الحاجب والامر بمطلق عندهما أمر
بجزئى فيكون الامر بمطلق الماهية أمرا بجزئى فالدليل مصرح بخلاف ما أفاده قول المصنف
المذكور فيكون قوله مردودا ويكون هو وكلام الشارح متخالفين فقوله لان الامر بمطلق
الماهية أمر بمطلق عند الآمدى وابن الحاجب أى كما أفاه قول المصنف المذكور وقوله
كيف والمطلق عندهما الخ استدلال على بطلان ما أفاده قوله المذكور بوجه آخر وهو ان
المطلق عندهما هو النكرة المذكورة فلا يصح أن يكون الامر بمطلق الماهية من المطلق
عندهما حتى يصح ان يبنى كون الامر به أمرا بجزئى على كون الامر بالمطلق كذلك لما أفاد
ذلك قوله المذكور فقد بان بطلان البناء الذى تضمنه ذلك القول لانه مبنى على ان الامر بمطلق
الماهية أمر بمطلق عندهما وقد بان بطلانه ولما اعتقد الشيخ تمام هذين الاستدلالين وصحتهما
ووضوحهما قال وبالجملة فمن البديهى ان قولهما ذلك ليس من البناء فى شئ على ان المطلق
اى شئ هو أى لما تبين من استدلال الشارح ان السبب فى التصرف المذكور هو استحالة
وجود الماهية لان الامر بها امر بمطلق ومن تعريفهما ان الامر بمطلق الماهية ليس من
الامر بالمطلق حتى يكون امرا بجزئى بناء على ان المطلق كذلك واذا علمت ذلك فنقول ان
جعلنا الامر من افراد المطلق كما سنبرهن عليه من كلامهم خلافا لما توهمه الشيخ فلا غبار على
كلام المصنف ولا على البناء الذى ادعاه لان الامر لما كان من افراد المطلق وكان مدلول
المطلق عندهما الواحد الشائع كان الامر عندهما محمولا على الجزئى لانه من افراده فيجب
ان يوافقه فى المعنى بان يكون المطلوب به الجزئى لانه معنى المطلق وعلى هذا فلا منافاة بين
ما صنعه المصنف وتعليل الشارح بقوله لان المقصود الوجود الخ لان المصنف نظر فى البناء الى
ان الامر من افراد المطلق فيكون حمله على الجزء مبنيا على حمل المطلق عليه والشارح نظر
فى التعليل الى السبب الحقيقى فى الصرف الى الجزئى فى المبنى كالمبنى عليه زيادة فى الفائدة
وهو أن المقصود الوجود الخ وحاصل المعنى على هذا أنهما لما زعما دلالة المطلق على الواحد
الشائع لان الحكم انما يتعلق بالموجود والموجود انما هو الجزئى دون الماهية لزم ان يكون
المطلوب فى الامر من افراده هو الجزئى لان المطلوب فيه الموجود والموجود انما هو الجزئى
دون الماهية وانما نبه على ذلك لئلا يتوهم ان السبب فى هذا الفرد وهو الامر شئ آخر وان
لم نجعل الامر من افراد المطلق فوجه البناء فى كلام المصنف انهما لما جعلا المطلق للجزئى
نظرا الى انه الموجود والحكم انما يتعلق بالموجود جرهما ذلك الى جعل المطلوب بالامر الجزئى
لان المطلوب هو الموجود والموجود انما هو الجزئى وعلى هذا فتعليل الشارح بما ذكره اشارة
الى بيان السبب فى هذا البناء وفى ترتب الحكم فى الامر على الحكم فى المطلق فالمبنى عليه
فى كلام المصنف هو ما زعماه لا من حيث ذاته بل من حيث منشؤه فهو بناء على ما زعماه
بواسطة والبناء على الشئ قد يكون بواسطة وقد تبين الواسطة وقد لا كما هو معلوم لمن له تتبع
لكلامهم والمام بتصرفاتهم فان رجع الاعتراض الى ايهام العبارة ان البناء على ما زعماه

(وليس) قوله ما ذلك (بشئ)

بحسب ذاته لا بواسطة منشئه كان ضعيفا لانه حينئذ مناقشة فى عبارة وقد اشتهر أنها ليست
من دأب المحصلين واذا تقرر ذلك ظهر لك صحة البناء فى كلام المصنف وعدم المخالفة بينه وبين
كلام الشارح وسقوط ما اطال به الشيخ واما قوله وهما معترفان بان الامر تعلق بمطلق الماهية
لا بوحدة شائعة فان اراد به ان الامر المطلق ليس محمولا عندهما على الجزئى فهو مردود
بتصريحهما بخلافه وعبارة ابن الحاجب مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن
المطابق للماهية لا الماهية انتهى وعبارة العضد فى شرح ذلك اذا امر الآمر بفعل مطلق نحو
اضرب من غير تعيين فالمطلوب الفعل الجزئى الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا ان
الماهية هى المطلوبة اه وقوله بفعل مطلق قال فى النقود أى غير مقيد فى اللفظ بقيد خاص
ككون الضرب مبرحا وغير مبرح انتهى وقوله فالمطلوب الجزئى قال السعد أى الحقيقى لانه
المتحقق فى الاعيان الممكن الى ان قال وبالجملة فردما من الافراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس
الماهية المشتركة الكلية انتهى وحاصل ذلك كما ترى ان المطلوب فردما من الافراد الممكنة
واذا كان المطلوب ذلك كان بمعنى النكرة فى الاثبات وكان دالا على شائع فى جنسه اذ لا معنى
لكون المطلوب ذلك الا كون اللفظ مستعملا فيه مرادا منه ذلك فيجوز ان يكون من قبيل
المطلق عند الشيخين ولا ينافيه تعبير المصنف بقوله الامر بمطلق الماهية لان معناه الامر بمطلق
الماهية بحسب الظاهر او بمطلق المعنى أى بالمعنى من غير تقييد فى اللفظ بقيد وهذا لا ينافى ان
المراد منه الجزئى ويدل على ذلك قوله امر بجزئى وان اراد به شيأ آخر فليصور لنتكلم عليه واما
قوله وكيف يتوهم عاقل ان اضرب مثلا مطلق عند احد من الناس والمطلق انما هو اللفظ
القابل لكل من اعتبارى الوحدة الشائعة ومطلق الماهية فهو فى غاية السقوط لوجهين الاول
انه أى مانع من توهم ما ذكر بل أى مانع من اعتقاده فضلا عن مجرد التوهم واما ما استند اليه
فى هذا الاستبعاد فسيظهر سقوطه على ان اعتراضه مبنى على ان قول المصنف الامر بمطلق
الماهية معناه ان مطلق الماهية عبر عنه بفعل الامر الاصطلاحى كاضرب أو ان الامر به
يستلزم التعبير عنه بذلك الفعل حتى يلزم المصنف انه عد فعل الامر الاصطلاحى من المطلق
وكلا الامرين يمكن منعه لانه لا دليل عليه ولا ضرورة اليه لجواز أن يتحقق التعبير عن مطلق
الماهية بالاسم كألزمتك أو أوجبت عليك ضربا أو ضربا لزيد أو صلاة أو صلاة فى وقت كذا
فيجوز أن يكون المصنف أراد ذلك ولا ينافى ذلك ان شراح ابن الحاجب أو غيرهم قد يمثل بالفعل
الاصطلاحى كما تقدم فى عبارة العضد لجواز أن يكون المصنف حمل كلامهم على غير ذلك
أو تكلم غير ذلك منه فمن أين للشيخ الجزم بحمل كلام المصنف على الامر الاصطلاحى ثم
الاعتراض عليه * والثانى ان ما تضمنه كلامه هذا من ان نحو اضرب ليس بمطلق عند أحد من
الناس وبالغ فيه بأن عاقلا لا يتوهم ذلك مجرد دعوى لا أصل لها ولم يات لها ولا ياتى لها بصحيح
بيان من حجة أو برهان بل من تتبع كلامهم لم يرتب فى ان الفعل قد يكون من افراد المطلق
كما انه قد يكون من افراد العام كما تقدم بل صرح بذلك شيخ الاسلام ابن قدامة فى روضته
فقال ويسمى الفعل مطلقا نظرا الى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به
والآلة فيما يفتقر للآلة والمحل للافعال المتعدية وقد يتقيد باحدها دون بقيتها انتهى لا يقال

لم يرد شيخ الاسلام الفعل الاصطلاحي بل اللغوي الذي هو الحدث لانا نقول هذا خلاف المفهوم
من الفعل عند الاطلاق فلا يجوز الحمل عليه من غير دليل ولو سلم فالمطلوب حاصل على هذا
التقدير أيضا لان وصف اللفظ بالاطلاق انما هو باعتبار معناه فاذا وصف الحدث الذي هو
معنى الفعل الاصطلاحي بالاطلاق صح ان يوصف هو به أيضا كما لا يخفى ألا ترى ان الشيخ انما
استند فيما ادعاه الى جانب المعنى وان لم يصح هذا الاستناد كما سنبينه حيث قال القابل لكل من
اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية ولو سلم فالاعتراض لا يصح ارتكابه بمجرد الاحتمال
وأما قوله والمطلق انما هو اللفظ القابل الخ فجوابه ان الفعل كذلك بلا اشكال بدليل قبوله
التقييد بالكثرة والقلة والوحدة نحو اضرب ضربا كثيرا أو قليلا أو مرات كثيرة أو قليلة
أو مرتين أو مرة واحدة فلولا قبوله ماذكر ما أمكن فيه ذلك التقييد ولهذا صرح في المطول
بثبوت الشيوع في الفعل واحتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير تعيين وصرح
الاصوليون في الاستدلال على عدم اقتضاء صيغة الامر التكرار بان مدلول صيغة الامر
طلب الحقيقة والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجي قالوا فيجب ان يحصل الامتثال
مع أيهما حصل ولا يتقيد باحدهما دون الآخر انتهى فهل تجد نصا قاطعا باحتماله للاعتبارين
المذكورين وراء ذلك فأطفئ المصباح فقد طلع الصباح (فان قلت) هذا مسلم باعتبار جزء معناه
الذي هو الحدث لا باعتبار مجموع معناه فلم يثبت اطلاقه على الاطلاق (قلت) هذا لا يضرنا لان
كلامنا في اطلاقه باعتبار الحدث ولهذا مثل الشارح لمطلق الماهية بالضرب من غير قيد
ولجزئيها بالضرب بسوط أو عصا أو نحو ذلك ولم يتعرض فيهما للزمان نفيا ولا اثباتا فاشعر بان
الكلام باعتبار الحدث دون بقية معنى الفعل على ان اطلاقه باعتبار الزمان متصور أيضا كما
يفهم مما تقدم عن شيخ الاسلام ابن قدامة والمعنى يشهد لذلك فان الزمان المستقبل مثلا ماهية
كلية لصدقه على كثيرين وهي الاجزاء المستقبلة اذ كل منها يصدق عليه مفهوم الزمان
المستقبل واذا كان ماهية كلية فقد تراد بلا قيد فتتصف بالاطلاق وهذا مما لا مساغ عند عاقل
لانكاره (فان قلت) الحدث مقيد بالزمان والنسبة الى فاعل معين كما تقرر في محله فلا يكون مطلقا
(قلت) ثبوت التقييد من هذا الوجه لا ينافي ثبوت الاطلاق وحكمه من وجه آخر ولهذا صرح
غير واحد كالصفي الهندي والمصنف في شرح المنهاج بان المطلق ينقسم الى حقيقي واضافي
وبان المراد هنا ما يشمل كلا منهما وبان قولنا رقبة مؤمنة مطلق بالنسبة الى قولنا رقبة مؤمنة
سليمة من العيوب ومقيد بالنسبة الى قولنا رقبة وبذلك كله يتضح بطلان قوله وقد تبين لك ان حد
المطلق بما ذكره المصنف فاسد لصدقه على الفعل باقسامه وذلك لانه لم يأت بشيء يعتد به في نفي
الاطلاق عنه ولم يزد على مجرد الدعوى الخالية عما يصحح الاستناد اليه مع ما قررناه من ظهور
كلامهم في كون الفعل من افراد المطلق ان لم يكن نصا قاطعا في ذلك بل صرح بكونه من
افراده شيخ ابن قدامة كما تقرر ومع ما هو مشهور في كلام الائمة من امتناع نقض التعاريف
بمجرد الدعوى والاحتمال من غير سند صحيح وأما قوله وليس بمطلق عند احد كما يفيده قول
الشارح ان اللفظ في المطلق والنكرة واحد فجوابه منع افادة قول الشارح المذكور لما ذكر
فان مجرد هذا القول ليس فيه نفي واحد من الوصفين عن الفعل وقد صرحوا بان الفعل يوصف

بالتنكير وقد بينا هنا دلالة كلامهم على وصفه بالاطلاق واما قوله ثم قد يدعى الخ فقد اتضح اندفاعه بما تبين من ثبوت اطلاق الفعل وصدق الحد عليه والله تعالى اعلم (قوله لوجود الماهية بوجود جزئي لها) اعترضه شيخنا العلامة بما يتعجب منه العاقل ولا يرضى بنسبته الى نفسه فاضل فقال الذي عليه المحققون كالسيد في شرح المواقف وغيره ان الكلي مطلقا لا يمكن وجوده في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج معين مشخص لا يقبل الشركة فالحكم بوجود الماهية وهم صرف انتهى (واقول) زعم ان المحققين على عدم الوجود من غير أدنى بيان فضلا عن حجة او برهان فان مجرد مخالفة شرح المواقف وغيره لا يبين ذلك اذ لا يثبت ان المحققين على عدم الوجود كما لا يخفى ثم تفريع ان الحكم بالوجود وهم صرف على مجرد ذلك الزعم مع اشتهار الخلاف في المسئلة وكونه في غاية القوة من التعصب البارد الكاسد الفاسد الذي لا طائل تحته الا الترويج على القاصرين الذين لا اطلاع لهم على هذه المسئلة الا من نحو كلام الشيخ في هذا التعليق ولا قدرة لهم على نقد ما اشتمل عليه من انواع التلفيق وكيف يصح هذا الزعم وما فرع عليه مع قول مثل الدواني ذلك العلامة النحرير في حواشي التهذيب اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء ان الكلي الطبيعي اعني الماهية المعروضة للكلية من حيث هي لا بشرط عروض الكلية موجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص لا بوجود مغاير لها قال الشيخ في اول النمط الرابع من الاشارات قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او بموضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له في الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء الى آخر ما اطال به عن الشيخ فانظر قول هذا الامام المرجوع اليه في امثال ذلك كيف وهو الخبير البصير بما في تلك المسالك اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء الخ وما نقله عن رئيس الحكماء من قوله قد يغلب على اوهام الناس الى قوله فتعلم منه بطلان قول هؤلاء حيث جعل انكار وجود الكلي مما قد يغلب على أوهام الناس فجعله أمرا وهميا ثم صرح ببطلانه وبانه يتأتى العلم ببطلانه من تأمل نفس المحسوس لتعلم حال ذلك الزعم وانه من الهباء المنثور ثم قال هذا كلامه أي الشيخ وقد صرح بمثله غيره أيضا من القدماء ومع مثل ما نقله هو أعني شيخنا عن حواشي المولى سعد الدين في بحث الواجب المخير قال قال التفتازاني قال الشارح العلامة فان قيل الواحد الجنسي وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده في الاذهان لا في الاعيان فيستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الافراد لا في ضمنها لجواز طلب المشترك في ضمن الافراد وأجاب في المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودي الجزئي باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئيا ورده العلامة بانه ينافي كون الواجب هو المشترك انتهى نص ما نقله هنالك فانظر ما صرح به ذلك الاستاذ الشارح العلامة في جواب السؤال الذي ذكره وفي رد جواب المنتهى مما يصرح بوجود الكلي في ضمن الافراد واقره على ذلك علامة المتأخرين المولى سعد الدين فمع اعتراف هؤلاء الائمة الذين هم العمدة والقدوة في هذا الشان بما ذكر كيف يسوغ لعاقل زعم ان ذلك وهم صرف وكيف يصح نسبة عدم وجوده للمحققين بمجرد ان عليه السيد في شرح المواقف وغيره ثم رأيت في حواشي العضد للسيد في بحث الواجب المخير ما يبطل

لوجود الماهية بوجود جزئي لها الا انها جزؤه وجزء الوجود موجود (وقيل) أمر (بكل جزئي) اها الاشعار عدم التقييد بالتعميم

سعى الشيخ من أصله ويجعل انتصاره فى هذا المقام لابن الحاجب هباء منثورا بل يبطل أيضا تمسكه بما فى شرح المواقف كما سيتضح وذلك لانه بعد أن حقق ان الواجب هو الامر الكلى قال مانصه فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب الامر الكلى وذلك خلاف ماذهب اليه المصنف من ان الامر بالكلى أمر بجزئى مطابق له لامتناع وجوده فى الخارج كما سيأتى قلت ماذكره هنالك سهو منه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لايتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلى فان كان هو الواجب ظهر المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب ماصدق عليه من الجزئيات فاما جميعها او بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت فى هذا المقام فانه من مزال الاوهام انتهى فانظر هذا المحقق حيث اعترف فى هذا الكلام بما خرج من التحقيق المذكور من ان الواجب هو الامر الكلى وحكم بسهو ابن الحاجب فى مخالفته لذلك بقوله فيما سيأتى ان الامر بالكلى أمر بجزئى بناء على امتناع وجود الكلى وعرض بغلط المخالف بقوله وعليك بالتثبت الخ فان ذلك كله من هذا المحقق نص قاطع بوجود الكلى وهو مما يبطل أيضا تمسك الشيخ بما فى شرح المواقف فان السيد خالفه هنا مع المبالغة فى المخالفة كما علم مما تقرر فالتمسك بذلك دون هذا من التحكم الذى لا التفات اليه بل من ترجيح المرجوح فلا يصح التعويل عليه فاعتبروا ياأولى الابصار (قوله ان يفعل) بدل من كل جزئى (قوله وتقريره) وكذا تقرير الاجماع (قوله بعض جزئيات المطلق) أى بلفظ جامد كاعتق رقبة أعتق زيدا بخلاف ماله مفهوم كاعتق مؤمنة كما سيأتى (قوله ويزيد المطلق والمقيد انهما الخ) أقول فيه أمران * الاول ان فى زيادة جميع ماذكره وان عبر غيره كالعضد بذلك أيضا نظرا ظاهرا وذلك لان قوله ان اتحد حكمهما الى قوله حمل المطلق عليه يتصور نظيره فى العام والخاص وذلك لان النسخ فيه فى الشق الاول والتقييد فيه فى الثانى انما هو بمفهوم القيد ومثل ذلك متصور فى العام والخاص بان يتحد حكمهما وسببهما ويكون الخاص بعض افراد العام لكن له مفهوم كالمشتق كان يقال فى كفارة الظهار أعتق أى رقيق كان أعتق مؤمنا فينبغى حينئذ أن يقال ان تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخه والا خصصه وقد تقدم فى المسئلة السابقة انه اذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ العام بالنسبة لما تعارضا فيه والا خصصه لكن ذلك ليس على وزان ماهنا لان ذلك فيما اذا اختلف الحكم اذلو اتحد لم يحصل تخصيص اذ ذكر الخاص بحكم العام لايخصصه وماهنا فيما اذا اتحد الحكم كما قيد به المصنف وأما قوله وان كانا منفيين الخ فقد صرح هو بانه من قبيل الخاص والعام فعلم ان الزيادة فيما عداه ولان قوله وان كان أحدهما أمرا الخ يتصور مثله أيضا فى العام والخاص نحو أعتق أى رقبة أو أى رقيق لاتعتق كافرا فينبغى أيضا ان يخص قوله أى رقيق بضد الكافر وهو المؤمن ولان قوله وان اختلف السبب مع اتحاد الحكم الخ يتصور مثله أيضا فى العام والخاص كان يقال فى كفارة الظهار فعتق أى رقبة أو أى رقيق وفى كفارة القتل فعتق مؤمن فينبغى ان يجرى فيه خلاف أبى حنيفة والشافعى فليتامل مع ذلك ماوجه اطلاقهم زيادة ماذكر ثم رأيت شيخنا الشهاب نبه على ذلك فى القسم الاول حيث قال قوله فهو أى المقيد ناسخ للمطلق أى ففى مثل ذلك من الخاص والعام لانسخ ولاتخصيص لان ذكر بعض

افراد

(وقيل اذن فيه) أى فى كل جزئى ان يفعل ويخرج عن العهدة بواحد * (مسئلة المطلق والمقيد كالعام والخاص) فما جاز تخصيص العام به يجوز تقييد المطلق به ومالا فلا فيجوز تقييد الكتاب بالكتاب وبالسنة والسنة بالسنة وبالكتاب وتقييدهما بالقياس وبالمفهومين وفعل النبى صلى الله عليه وسلم وتقريره لا بمذهب الراوى وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح فى الجميع (و) يزيد المطلق والمقيد

افراد العام بحكمه لا يخصص كما مر وقوله والا الخ اى وفى مثل ذلك من العام والخاص لا نسخ ولا تخصيص لانه ذكر بعض افراد العام بحكمه كما يعلم ذلك من كلام الشارح قريبا لكن هذا وما ذكرناه فى مسئلة النسخ انما يصح اذا كان المقيد بلفظ مشتق والخاص بلفظ جامد والا فحكمهما واحد فى التخصيص والتقييد وعدمهما أى وفى النسخ انتهى * والثانى ان المطلق حيث حمل على المقيد يحتمل ان يجرى فى كونه حقيقة او مجازا ما ذكره المصنف فى العام المخصوص ويحتمل ان يجعل هذا حقيقة وان جعلنا ذاك مجازا ويفرق بان العام عند المصنف معناه الافراد فاذا خص فقد اريد منه بعضها فيكون مجازا لانه اريد منه بعض معناه لكن هذا لا يظهر على ان عمومه مراد تناولا كما تقدم واما المطلق فمعناه عند المصنف الماهية وتقييده لم يخرج عن استعماله فيها اذ ليس المراد بالتقييد الا بيان اعتبار ذلك القيد فى الحكم لا استعمال اللفظ فى القيد من حيث انه مقيد فليتأمل (قوله انهما ان اتحد حكمها وموجبهما الخ) أقول فيه امور * الاول ذكر المصنف ما اذا اتحد الحكم والموجب وما اذا اتحد أحدهما دون الآخر وذكر فيه قسمين وسكت عما اذا اختلف الحكم والسبب وكأنه لعدم تأتيه ههنا اذ لا ارتباط حينئذ بينهما ولا معارضة لا فى الحكم ولا فى السبب ليتأتى النسخ او التقييد وقد يؤخذ ذلك من قوله فى شرح المنهاج اعلم ان متعلق حكم المطلق اما ان يكون عين متعلق حكم المقيد او لا يكون فان كان الثانى فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا لانه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالآخر اصلا ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقبة فى الكفارة مطلقا معرى عن العدالة انتهى * والثانى انه لا يخفى ان حمل المطلق على المقيد فى القسم الاول اعنى ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما ليس بطريق القياس لعدم تصور ذلك فيه لتوقفه على تغاير الاصل والفرع وهو منتف عنه بل هو من تعارض دليلين على مدلول واحد واذا تعارض دليلان كذلك وامكن الجمع وجب وقد امكن هنا بحمل المطلق على المقيد وان النسخ او التقييد فى المثبتين من هذا القسم انما هو بطريق المفهوم لا عتبار مفهوم القيد فلا يتوهم ان هذا من ذكر بعض افراد المطلق بحكمه فلا يقيده كما أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصصه وانما يكون من ذلك اذا لم يكن للمقيد مفهوم كما فى أعتق رقبة أعتق زيدا وبذلك يظهر ان تعويل المصنف على المفهوم فى قسم المنفيين بقوله فقائل المفهوم الخ ليس لاختصاص ذلك بهذا القسم كما قد يتوهم * والثالث ان تقدير الشارح لفظ بزيد قال شيخنا الشهاب عليه لكون الهمزة بالفتح ويحتمل الكسر وان الجملة معطوفة على الجملة الاسمية قبلها أعنى قوله المطلق الخ أو على الخبر فى الجملة الاسمية المذكورة * والرابع ان المراد بحكمهما فى هذا المقام المحكوم به المتعلق بهما كما يدل عليه قول الشارح الآتى واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح وان المراد بموجبهما موجب حكمهما فهو على حذف المضاف لكن الذى ينبغى ان الحكم المحذوف هنا على ظاهره لان الظهار أو القتل مثلا موجب أى سبب لايجاب العتق ولا يظهر كونه سببا لنفس العتق لانه لا يلزم من وجوده وجوده بل قد تترك الكفارة رأسا (قوله وتاخر المقيد) قال المحشيان أى علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق كما نبه عليه ادخال الشارح تحت المنفى بقوله والا ما اذا جهل تاريخهما انتهى (وأقول) سكت المصنف والشارح

(انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما) بكسر الجيم أى سببهما (وكانا مثبتين) كأن يقال فى كفارة الظهار أعتق رقبة أعتق رقبة مؤمنة (وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو) أى المقيد (ناسخ) للمطلق بالنسبة الى صدقه بغير المقيد (والا) بأن تاخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تاخر المطلق عن المقيد مطلقا او تقارنا أو جهل تاريخهما (حمل المطلق عليه) أى على المقيد جمعا بين الدليلين

والمشيان عما اذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسي فيحتمل التوقف ويحتمل حمل المطلق على المقيد لانه يمكن الجمع بالحمل والاصل عدم السبب المقتضي لالغاء أحدهما كما هو لازم النسخ وأما ادخال ذلك في جهل التاريخ فبعيد (قوله وقيل المقيد ناسخ ان تاخر) اقول فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب هو والقول بعده مقابلان للتفصيل لا للشق الثاني منه فقط انتهى ولا يخفى ان هذا القول تفصيل أيضا الا ان حاصله انه ان تاخر المقيد عن وقت الخطاب أو العمل نسخ والا حمل المطلق على المقيد فهو تفصيل في مقابلة تفصيل آخر وان القول الذي بعده اطلاق للحمل مقابل للتفصيل هذا كله مقتضى هذا الذي ذكره الشيخ لكن كلام الزركشي صريح في انهما مقابلان للشق الثاني فقط حيث قال القسم الثاني ان يكونا مثبتين فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتأخر المقيد ففيه ثلاثة مذاهب أصحها حمل المطلق عليه الخ انتهى * والثاني أن هذا القول ان جرى في الخاص والعام بان قيل بالتخصيص فيما اذا تاخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام فليس زيادة على ما في الخاص والعام فلم ذكره في حيز الزيادة وهلا حكاه في الخاص والعام وان لم يجر فيما ذكر احتيج للفرق الواضح فان الخاص والعام نظيرا المقيد والمطلق ولذا اشتركا في أكثر الاحكام فلا بد من التسوية هنا أو الفرق الواضح ولم أر في ذلك شيأ (قوله وقيل يحمل المقيد على المطلق) قال شيخنا الشهاب اى ولو بعد العمل انتهى وقال الزركشي سواء تقدم أو تاخر انتهى وقوله أو تاخر أي عن وقت الخطاب فقط لا عن وقت العمل أيضا أخذا مما تقرر عنه من تخصيص الخلاف بالشق الثاني (قوله قلنا الفرق بينهما) قال شيخنا الشهاب اى بين جزئي من العام والخاص وجزئي من المطلق والمقيد (قوله الذي ذكر فرد من العام منه) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب ضمير منه للقب ولو حذف ذكر واقتصر على الباقي كان اولى انتهى أي لان الذي من اللقب فرد العام لا ذكره ويمكن ان يجاب بان الضمير في منه لمفهوم اللقب وذكر على حذف مضاف اى مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لا للمذكور في نفسه اذ الفهم انما هو من الذكر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله منه أي من مفهوم اللقب انتهى ولم يزد على ذلك * والثاني انا بينا فيما سبق ان فرد العام قد لا يكون لقبا بل صفة فيعتد بمفهومه ويخص به العام كما ان فرد المطلق قد يكون لقبا نحو أعتق رقبة أعتق زيدا فالوجه ان لا يحمل المطلق حينئذ عليه أخذا من هذا الفرق الذي ذكره الشارح بل صرح به الشارح في أول المسئلة بقوله وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح وحينئذ يشكل الفرق الا أن يكون بحسب الاغلب (قوله وان كانا منفيين الخ) ثم قوله ان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا (أقول) لقائل ان يقول ينبغي ان يجري في هذين القسمين التفصيل المذكور فيما قبلهما من قسم المثبتين بقوله وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وعلى هذا فقوله في المنفيين فقائل المفهوم يقيده به محله اذا لم يتاخر عن وقت العمل بالمطلق والا فالمقيد ينسخ ذلك المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد (فان قلت) أي أثر لذلك التفصيل في القسم الذي ذكره المصنف فيه وما ألحقناه به فانه سواء نسخنا أو حملنا يختص الحكم بالمقيد (قلت) أثره انه في الاول يكون الحكم منوطا بالاطلاق الى حين ورود الناسخ فاي فرد من افراد المطلق أتى به أجزأه في الخروج عن العهدة وفي الثاني يتبين بالورود ان الحكم

(وقيل المقيد ناسخ) للمطلق (ان تاخر) عن وقت الخطاب به كما لو تاخر عن وقت العمل به بجامع التاخر (وقيل يحمل المقيد على المطلق) بان يلغى القيد لان ذكر المقيد ذكر لجزئي من المطلق فلا يقيده كما ان ذكر فرد من العام لا يخصصه قلنا الفرق بينهما ان مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذي ذكر فرد من العام منه كما تقدم (وان كانا منفيين)

منوط من أول الامر بالتقييد (قوله منفيين او منهيين) بدل من قوله غير مثبتين (قوله يقيده به) اقول لايخفى ان المتبادر من قولنا يقيده به معنى يجعله قيدا له ويحتمل مع بعد معنى يقيده بسببه اى يجعل له قيدا آخر بسببه فان جعل الضمير فى به للمقيد وافق المعنى الاول الذى هو المتبادر لانا نجعل المقيد اى مافيه من القيد قيدا للمطلق كما فى المثال الذى ذكره حيث نجعل قوله كافر الذى فى المقيد قيدا لقوله مكاتب الذى هو المطلق ولا يجعل المفهوم الذى هو اجزاء عتق المؤمن قيدا لذلك المطلق لكن اعتبار هذا المفهوم سبب فى تقييد المطلق بقيد المقيد وان جعل الضمير المذكور للمفهوم خالف هذا المتبادر ووافق الاحتمال المرجوح البعيد فلذلك جعل الشارح الضمير للمقيد حيث قال اى يقيد المطلق بالمقيد وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا الشهاب لو جعل الشارح مرجع الضمير المفهوم لكان أولى انتهى وكان وجه الاولوية عنده ان المفهوم هو المذكور أو الاقرب لكن يعارضه بل يقدم عليه ماقلنا مع ان المقيد مذكور كالمطلق بل هما المحدث عنه فى قوله وان كانا منفيين وان وزان تبادر المقيد من الهاء فى به بسبب السياق وزان تبادر المطلق من الهاء فى تقييده بسبب ذلك (قوله وهى أى المسئلة حينئذ خاص وعام) فيه أمران * الاول انه اذا كانت من قبيل الخاص والعام كان جعلهما من أقسام المطلق والمقيد والتعبير بالمطلق والمقيد فى قول المصنف والشارح يقيده به أى يقيد المطلق بالمقيد من قبيل المسامحة واعتبار حالهما قبل دخول النافى أو من قبيل المتابعة لغيره كابن الحاجب ثم الاستدراك عليه والمناقشة له بقوله وهى خاص وعام ولعل هذا أقرب * والثانى قال الكورانى ردّ على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنفيين من المطلق والمقيد اذ النكرة فى سياق النفى للعموم وقد نبه عليه المولى المحقق فى شرحه والامر فى ذلك سهل لان التقييد يخصص فى المعنى لرفعه شيوع المطلق وان لم يكن تخصيصا اصطلاحا انتهى (وأقول) لايخفى ماعلى هذا الكلام من لوائح التعصب ومن تامل مع الانصاف فى مضايقة اهل الفنون فى تحرير الاصطلاحات وعلم اختلاف الخاص والعام والمطلق والمقيد فى كثير من الاحكام كما هو مبين فى هذا المبحث ظهر له منع مازعمه من سهولة الامر (قوله فى سياق النفى) أى غير الاثبات نفيا كان أو نهيا بقرينة قوله السابق يعنى غير مثبتين منفيين أو منهيين فلا حاجة لقول شيخنا الشهاب قوله فى سياق النفى أى وكذا النهى انتهى وفى هذا الكلام تصريح بعموم النكرة فى سياق النهى وهى فائدة حسنة لم يصرحوا بها فى مبحث الصيغ بل اقتصروا ثم على النفى الا ان يريدوا به غير الاثبات فيشمل النهى وقد يؤخذ من هذا مع ماتقدم من تعميم نحو لا أكلت ثبوت العموم بعد النفى والنهى لكل من الفعل والنكرة فى نحو لا تعتق مكاتبا فهو للنهى عن كل فرد من افراد العتق لكل فرد من افراد المكاتب (قوله بالغى القيد) أى لانه لما لم يكن له مفهوم كان من باب ذكر بعض افراد العام بحكمه (قوله وان كان أحدهما أمرا الخ) قال الكورانى ثم قوله وان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا فالمطلق مقيد بضد الصفة مستدرك لانه علم من مفهوم قوله مثبتين لان عدم كونهما مثبتين يتناول المنفيين والمثبت والمنفى وكأنه فهم من النفى ماهو ضد للنهى اصطلاحا وهذا وهم لان المراد هو السلب المقابل للايجاب الشامل لهما وقد مثلنا له فى المقالة الاولى فراجعه انتهى (وأقول) هذا الكلام مما لا يصدر مثله عن عاقل بل عن غافل ذاهل أما

يعنى غير مثبتين منفيين أو منهيين نحو لا يجزئ عتق مكاتب لا يجزئ عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا (فقائل المفهوم) أى القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح (يقيده به) أى يقيد المطلق بالمقيد فى ذلك (وهى) أى المسئلة حينئذ (خاص وعام) لعموم المطلق فى سياق النفى ونافى المفهوم يلغى القيد ويجرى المطلق على اطلاقه (وان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا) نحو أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة أعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة (فالمطلق مقيد بضد الصفة) فى المقيد ليجتمعا فالمطلق فى المثال الاول مقيد بالايمان وفى الثانى بالكفر

أولا فلانه علل مازعمه من انه مستدرك بما زعمه أيضا من انه علم من مفهوم قوله مثبتين وكلا
الزعمين باطلان أما الاول فلان التصريح بالمفهوم ليس من الاستدراك فى شئ كما صرح به
الائمة متكررا وهذا مما لا ينكره الا جاهل بكلامهم وأما الثانى فلانه ان أراد بكون هذا علم من
مفهوم قوله مثبتين انه فهم من الحكم بحمل المطلق على المقيد اذا كانا مثبتين الحكم بتقييد
المطلق بضد صفة المقيد اذا كان أحدهما امرا والآخر نهيا فهو هذيان أو بهتان لظهور انه
لا وجه لفهم ذلك مما ذكر لا بالموافقة وهو ظاهر اذ لا موافقة ولا بالمخالفة اذ الذى يفهم بالمخالفة
مما ذكر انما هو عدم حمل المطلق على المقيد هنا اما تقييده بضد صفة المقيد فلا ولو سلم فالعقل
يتردد بينهما ولا يهتدى لاحدهما بعينه لاحتمال كل منهما لحصول المخالفة به وان أراد بما ذكر
انه فهم مما تقدم ان ما عدا المثبتين حكمه واحد فيكون حكم الامر والنهى داخلا فى قوله
وان كانا منفيين كما يشعر به قوله وكأنه فهم الى قوله الشامل لهما فهو من البطلان بمكان لان
حكم الامر والنهى مخالف لحكم المنفيين كما تقرر اذ حكم الامر والنهى تقييد المطلق بضد
صفة المقيد وحكم المنفيين تقييد المطلق بنفس صفة المقيد على الراجح ومعلوم ان أحدهما
لا يفهم من الآخر فكيف يتأتى لعاقل مع ذلك دعوى الاستدراك وأما ثانيا فلان قوله وكأنه
فهم من النفى ما هو ضد للنهى الى قوله الشامل لهما مما لم يصدر عن تامل بل لا يصدر مثله عن حضر
عقله اما أولا فلان قوله فهم يشعر بان المصنف لو حمل النفى على ما يشمل النهى شمل هذا القسم
واستغنى عن التصريح به وفيه أمران أحدهما ان هذا يخالف تعليله الاستدراك والثانى ان هذا
القسم علم من مفهوم قوله مثبتين لانه يقتضى ان ذلك القسم معلوم بطريق المفهوم وهذا
الكلام يقتضى انه معلوم بطريق المنطوق والثانى انه يقتضى صحة الاستغناء بهذا الشمول
وهو باطل قطعا لان الحكم الذى ذكره للمنفيين لا يجرى فى الامر والنهى كما تبين وأما ثانيا
فظنه ان المصنف فهم ما ذكر من الظن الباطل الذى لا سند له الا مجرد الهوس الفاسد بل
انما أراد المصنف بالمنفيين ما يشمل المنهيين كما بينه الشارح المحقق ومع ذلك فقسم المنفيين بهذا
المعنى لا يشمل الامر والنهى لعدم صلوح اللفظ لتناولهما اذ ليسا منفيين لا حقيقة ولا حكما
وان كان أحدهما منفيا حكما ولعدم اتفاقهما فى الحكم كما تقرر وبهذا يظهر ان قوله وهذا وهم
الخ هو الوهم الفاحش اذ قد تبين عدم فهم المصنف ما ظنه عنه بل لو فهم ذلك لم يصح الحكم عليه
بالوهم اذ غاية الامر حينئذ حمل النفى على ظاهره من غير محذور يترتب على ذلك مع امكان حمله
على ما يشمل النهى ومثل ذلك لا وهم فيه بوجه والا لزم صحة الحكم بالوهم على كل من حمل
كلاما على ظاهره من غير فساد يترتب عليه اذا أمكن حمله على أعم من ظاهره ولا يقول ذلك
عاقل لا يقال بل حمل النفى على ظاهره يخرج قسم المنهيين ولم يتعرض لهما فيكون ذلك الحمل
وهما لانا نقول ترك بعض المسائل مع امكان ذكره مما لا يعدوهما باجماع من العقلاء والا لزم
الحكم بالوهم على سائر الكتب أو غالبها اذ قلما تخلو عن ذلك ولا يقول ذلك عاقل وأما ثالثا فلان
قوله لان المراد بالنفى هو السلب المقابل للايجاب الشامل لهما أى للنفى والنهى مما لا معنى له
فى هذا المحل لان سياقه لاثبات الاستدراك فان أراد انه اذا أريد بالنفى السلب استغنى عن
قسم الامر والنهى فهو هذيان لان المصنف عبر بالمنفيين وعلى هذا التقدير يكون المراد بهما

(وان اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما فى قوله تعالى فى كفارة الظهار فتحرير رقبة ٩٧ وفى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة (فقال أبو حنيفة لا يحمل) المطلق على المقيد فى ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على اطلاقه (وقيل يحمل) عليه (لفظا) اى بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة الى جامع (وقال الشافعى) رضى الله عنه يحمل عليه (قياسا) فلابد من جامع بينهما وهو فى المثال المذكور حرمة سببهما اى الظهار والقتل (وان اتحد الموجب) فيهما (واختلف حكمهما) كما فى قوله تعالى فى التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم وفى الوضوء فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح (فعلى الخلاف) من انه لا يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظا أو قياسا وهو الراجح والجامع بينهما فى المثال المذكور اشتراكهما فى سبب حكمهما وهو الحدث (والمقيد) فى موضعين (بمتنافيين) وقد أطلق فى موضع كما فى قوله تعالى فى قضاء أيام رمضان فعدة من أيام أخر وفى كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفى صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم (يستغنى) فيما أطلق فيه (عنهما

المسلوبين ومعلوم ان ذلك لا يتناول الامر والنهى اذ لا يصدق المسلوبان عليهما اذ أحدهما الامر وهو ليس سلبا مطلقا وان أراد انه اذا أريد السلب دخل المنهيان فى المنفيين فهو كلام أجنبى عن السياق مع ان لك ان تمنع صدق السلب على النهى لانه من عوارض القضية التى لا تكون الا خبرا فان اريد صدقه على ما يتضمنه النهى لانه يتضمن سلبا فلك ان تمنع افادة ذلك هنا لان المقصود صريح النهى لا متضمنه وأما رابعا فلان قوله وقد مثلناله فى المقالة الاولى يقال عليه الذى ذكره فى المقالة الاولى مانصه وبالمثبتين اى واحترز بالمثبتين عن المنفى والمثبت نحو اعتق رقبة ان ظاهرت ولا تملك رقبة كافرة فان المطلق هنا يحمل على المقيد وان كان الحكم فى أحدهما الاعتاق وفى الآخر الملك لان اعتاق الكافرة بدون الملك محال انتهى بحروفه وقد غلط فيه غلطا فاحشا حيث قال ان المطلق يحمل على المقيد فيكون المأمور بعتقه فى مثاله عن الظهار الرقبة الكافرة مع ان الصواب الذى صرح به المصنف فى المتن الذى حكاه هو هنا انما هو حمل المطلق على ضد صفة المقيد فاعجب منه حيث يحكى المتن بحروفه ولا يهتدى الى معناه ومع ذلك يتصدى للرد على مثل المصنف والشارح المحقق وبالجملة فهو لم يزد فى هذا المقام على الاغلاط والاوهام ولولا خوف اغترار الضعفة بما ذكره لكان اهماله هو اللائق بالانسان (قوله وان اختلف السبب الخ) أقول لم يفصل المصنف فى هذا القسم بين أن يكونا مثبتين أو غير مثبتين أو مختلفين كما فصل فى القسم الاول وهو ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما وكأنه للعلم بانه لا فرق مما تقدم حتى يكون الحكم عند الشافعى فيما اذا كانا مثبتين كما فى مثال الشارح حمل أحدهما على الآخر قياسا وفيما اذا كانا غير مثبتين وقلنا بمفهوم المخالفة حمل المطلق على المقيد أيضا وفيما اذا كانا مختلفين حمل المطلق على المقيد أيضا بان يقيد المطلق بضد الصفة أى قياسا فى هذين القسمين أيضا كالاول وكذا يقال فى قوله وان اتحد الموجب الخ فتأمل (قوله وقيل يحمل لفظا) قال شيخنا الشهاب ظاهر كلام الشارح انه يعنى لفظا نصب على نزع الخافض انتهى (قوله كما فى قوله تعالى فى التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) قال شيخنا الشهاب جعله مطلقا وهو عام انتهى (وأقول) قد علم مما سبق ان الاطلاق قد يكون من وجه دون آخر كلفظ الايدى هنا فانه مطلق من حيث الغاية وان كان عاما من حيثية أخرى وبعبارة أخرى هو مطلق من جهة مقدار اليد هنا وعام فى أفرادها فنبه وابنحو هذا التمثيل على هذه الفائدة الحسنة وهى ان اللفظ الواحد قد يوصف بالاطلاق والعموم باعتبارين فيثبت له أحكام الاطلاق باعتباره وأحكام العموم باعتباره فان قيل لا اطلاق من جهة الغاية أيضا الا ان لفظ اليد حقيقة الى المنكب فهو ظاهر فى جميعها قلنا لكن الظاهر غير مراد بالدليل خصوصا مع اطلاق الشارع اليد فى مواضع مع ارادة جميعها تارة وبعضها أخرى وما عدا الظاهر غير معين فيثبت الاطلاق بهذا الاعتبار وحاصله انه عرض الاطلاق فى هذا الاستعمال فى المقدار من حيث ارادة البعض من غير تعيين فتأمله واحفظه (قوله والمقيد فى موضعين متنافيين الخ) أقول كلام المصنف والشارح يدل على تصوير هذه المسئلة بما اذا تباينت تلك المواضع ألا ترى الى قول الشارح فى موضعين وقد أطلق فى موضع وقال المصنف ان لم يكن أولى باحدهما قياسا فانه انما يتصور مع تباين المواضع والا فالقياس الذى هو الحاق فرع باصل لمشاركته له فى علة حكمه لا يتصور فى الموضع الواحد

اذ فى الموضع الواحد لا يتصور أصل وفرع وحينئذ فالتتريب فى غسلات المغلظة لا يتأتى اندراجه تحت هذه المسئلة لانه شئ واحد وعلى هذا ينظر فيما نقله قول شيخ الاسلام عن القرافى من انه جعله منه وفى قول شيخنا الشهاب مانصه قوله أى الشارح بناء على الراجح من ان الحمل قياسى (أقول) قضية هذا ان رواية احداهن فى غسلات الكلب تحمل على رواية أولاهن لانها أولى من رواية أخراهن بدليل ندب التتريب فيها ومن ثم تعلم ان ما يقال فى الفقه من تساقط أولاهن وأخراهن والعمل باحداهن انما يتفرع على غير الراجح هنا انتهى على ان الاولوية التى بينها لم يتحقق كونها بالقياس لوجود جامع بين المطلق والمقيد كما هو المراد هنا على ماصرح به قول الشارح من حيث القياس الخ فليتأمل ثم رأيتنى قلت فى مرة أخرى مانصه يمكن ان يجعل قوله والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما ان لم يكن الخ شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما فى رواية غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القيدين لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحدا كما فى مثال الشارح وعلى هذا يعمل بالاطلاق فى محله وأما مفهوم قوله ان لم يكن الخ فانما يتأتى فى القسم الثانى دون الاول ضرورة توقف القياس على أصل وفرع وذلك منتف فيه لاتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اه أى وعلى هذا فقول الشارح فى موضعين وقوله فى موضع أعم من ان تتباين المواضع أولا وقول المصنف قياسا محمول على ما اذا تباينت المواضع وقد يلحق بالقياس مافى معناه اذا لم تتباين ولا يخفى اندفاع ما أورده شيخنا على هذا التقرير أيضا العدم الاولوية بالقياس الا ان قلنا يلحق به مافى معناه اذا اتحدت المواضع واعلم ان شيخ الاسلام بعد نقله فى التتريب ماتقدم عن القرافى قال مانصه والظاهر انه ليس منه اضعف دلالة هاتين أى رواية أولاهن ورواية أخراهن بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية الترمذى أخراهن أوقال أولاهن وللجواز حمل رواية احداهن على بيان الجواز وأولاهن على بيان الندب وأخراهن على بيان الاجزاء وبما تقرر علم ان شرط الحمل فيما اذا اختلف السبب واتحد الحكم ان لا يتردد المطلق بين مقيدين بمتنافيين أو يكون أولى باحدهما من الآخر ومن شرطه أيضا ان يكون المقيد صفة لا ذاتا كالاطعام فى كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها وان لا يكون فى اباحة اذ لا تعارض فيها وان لا يمكن الجمع بغير الحمل انتهى وفى كل من قوله اضعف دلالة هاتين بالتعارض وقوله وان لا يكون فى اباحة اذ لا تعارض فيها نظر اما الاول فلان القاعدة مفروضة فى التعارض وأما الثانى فلان التناول فى الاباحة بقدر الاذن وقد تعارض فيه المطلق والمقيد اذ الاول يدل على الاذن مطلقا والثانى يدل عليه فى حال دون حال فليتأمل (قوله ان لم يكن أولى باحدهما) أى المتنافيين من الآخر قال شيخنا الشهاب صواب العبارة منه بالآخر وكذا يقال فى كلام الشارح الآتى اه (أقول) يجاب بان فى الكلام اختصارا معهودا كما قالوا ما رأيت رجلا أحسن فى عينه الكحل من زيد والاصل منه أى الكحل فى عين زيد (قوله كان وجد الجامع بينه وبين مقيده) قال شيخنا الشهاب أى بين المطلق وبين المقيد باحد القيدين فهو بفتح الياء وضميره لاحد القيدين اه (قوله فان قيل لفظى فلا) أى لعدم امكان الحمل عليهما التنافيهما وعلى أحدهما لانه ترجيح بلا مرجح

ان لم يكن أولى باحدهما من الآخر قياسا) كما فى المثال المذكور بأن يبقى على اطلاقه لامتناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب فى قضاء رمضان تتابع ولا تفريق اما اذا كان أولى بالتقييد بأحدهما من الآخر من حيث القياس كان وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من ان الحمل قياسى فان قيل لفظى فلا

(الظاهر والمؤول)

أى هذا مبحثهما (الظاهر مادل) على المعنى (دلالة ظنية) أى راجحة فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا كالاسد راجح فى الحيوان المفترس مرجوح فى الرجل الشجاع والغائط راجح فى الخارج المستقذر لعرف مرجوح فى المكان المطمئن الموضوع له لغة أولا

(الظاهر والمؤول)

(قوله الظاهر ما) أى لفظ بدليل تبادره من دل (قوله دلالة ظنية) عبارة ابن الحاجب الظاهر

وخرج النص كزيد لان دلالته قطعية (والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان حمل) عليه (الدليل فصحيح أو لما يظن دليلا) وليس بدليل فى الواقع (ففاسد

أى فى اللغة الواضح وفى الاصطلاح ما دل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد أو بالعرف كالغائط اه
قال العضد وعلى هذا فالنص وهو ما دل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر أى الظاهر بما دل دلالة
واضحة فيكون أى النص قسما منه اه قال المولى سعد الدين قوله دلالة ظنية يخرج النص
لكون دلالته قطعية والمجمل والمؤول لكون دلالتهما مساوية ومرجوحة وظاهر كلام المصنف
أى ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع أو بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح
الآمدى وكلام الشارح يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب اه
والمصنف مع تركه هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده أيضا بناء على المتبادر من قوله دل وهو ان
يدل بنفسه بخلاف المجاز فان دلالته بواسطة القرينة وقال بعضهم اللفظ اما ان تكون دلالته
من حيث الوضع قطعية أو ظنية أو وهمية أى مرجوحة أو لا مرجوحة ولا راجحة فالاول
النص والثانى الظاهر والثالث المؤول والرابع المشترك اه وفسر فى النقود الظنية بقوله أى
محتملة لغيره احتمالا مرجوحا وله أى الظاهر قال فالمشترك لا يكون ظاهرا ولا نصا اه وهذا كله
يقتضى أن من لازم الظنية الرجحان واحتمال معنى آخر مرجوح وحينئذ فقد يقال لا حاجة
الى تفسير الشارح بقوله أى راجحة الا ان يقال نبه به على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشعر به قوله
فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا ودفع توهم ان المراد لفظ له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن
لا القطع وان لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر (قوله وخرج النص) اقول فيه أمران الاول
فى وجه التعرض لاخراجه دون اخراج المجمل والمؤول ولعله الاختصار مع ظهور خروجهما
والاهتمام باخراج النص لانه من الظاهر بالتفسير الآخر كما تقدم عن العضد والثانى ان فى قطعية
دلالة نحو زيد مع احتماله معنى مرجوحا ككتابه ورسوله ولهذا أكدوه لدفع ذلك فى نحو جاء
زيد نفسه نظرا فاى فرق بين نحو الاسد ونحو زيد حتى كان الاول من الظاهر والثانى من النص
مع ثبوت الاحتمال فى كل منهما اللهم الا ان يفرق بان احتمال المجاز فى الاول ثابت فى غير
التركيب أيضا بخلاف الثانى اذ لفظ نحو زيد فى غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه
فى التركيب لاحتمال الاسناد المجازى وفيه نظر لان من يجوز فى الاعلام مجازا الافراد يلزمه
احتمال نحو زيد فى غير التركيب أيضا اللهم الا ان يبنى ما هنا على المنع (قوله والتاويل) فان
قلت لم فسر كغيره الظاهر دون الظهور المقابل للتأويل والتأويل دون المؤول المقابل للظاهر
قلت لما قاله غير واحد من ان الظاهر أكثر استعمالا من الظهور والتأويل أكثر استعمالا من
المؤول (قوله حمل الظاهر) أقول أخرج حمل النص على معنى مجازى بدليل وحمل المشترك
على أحد معنييه كذلك فقضية التعريف ان ذلك لا يسمى تاويلا اصطلاحا (قوله فان حمل عليه
لدليل) قال شيخنا الشهاب أى فى نفس الامر انتهى وهو ماخوذ من قول المصنف أو لما يظن
الخ وقضيته صحة التأويل حينئذ وان اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لكن ينبغى ان يراد
حينئذ صحته فى نفس الامر لا فى الظاهر عند الحامل ولو كان الدليل فاسدا فى نفس الامر لكن
اعتقد الحامل صحته فالتاويل صحيح بحسب اعتقاده دون نفس الامر ولك ان تقول فى نفس
الامر بحسب اعتقاده لا بحسب نفس الامر والحاصل ان صحته فى نفس الامر بحسب نفس
الامر تتوقف على صحته فى نفس الامر بحسب نفس الامر وان صحته فى الظاهر يكفى فيها صحته

بحسب الاعتقاد فقول المصنف أو لما يظن دليلا ففاسد ينبغى ان المراد به انه فاسد بحسب نفس الامر دون الظاهر كما فى نظائره ألا ترى أنا نحكم بصحة الصلاة اذا اعتقد المصلى استجماع شرائطها وان كانت فاسدة فى نفس الامر لعدم استجماعها فيه (قوله أو لا لشئ فلعب لا تاويل) أقول فيه امور * الاول انه ان انتفى الشئ فى الواقع والاعتقاد فهو لعب ولا كلام أو فى الاعتقاد دون الواقع فهو لعب أيضا بحسب الاعتقاد أو فى الواقع دون الاعتقاد فالمتجه انه لا يوصف باللعب لان اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل فى قوله أو لما يظن دليلا ففاسد * والثانى ان شيخنا الشهاب قال والمراد بقوله لا تاويل نفى التاويل المعتد به والا فحد التاويل صادق عليه انتهى وقضيته انه يسمى تاويلا فى الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام المصنف والشارح ودعوى صدق الحد عليه ممنوعة كما سنبين ذلك والثالث ان شيخنا العلامة أورد ان هذا يوجب فساد الحد بانه صادق على هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب ان يزيد فيه قيدا يخرجه كان يقال لدليل أو شبهة انتهى (وأقول) قد تقرر فى بحث التعريف جواز الاضمار فيه بشرط قرينة واضحة وحينئذ فقول المصنف حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فيه حذف وهو لدليل أو لما يظن دليلا بدليل تعقيبه بذلك التفصيل وأى قرينة أصرح على ارادة ذلك الحذف من ذلك التعقيب وبذلك تتضح صحة الحد وفساد زعم الفساد وان منشأه الغفلة عما بيناه على ان التعريف بالاعم اجازه الاقدمون واختاره غير واحد من محقق المتاخرين فتامل (قوله ولم ينقل تجديد نكاح منه الخ) قال شيخنا العلامة لا يخفى ان قوله لم يسبق الخ كاف فى بيان بعده ولو جعل الشارح قوله ولم ينقل علاوة بان يقول على انه لم ينقل كان صوابا قال العضد الى آخر ما حكاه عنه اه (وأقول) لا يخفى ان حاصل هذا الاعتراض الفاسد ان الشارح جعل مجموع الشقين أعنى قوله لم يسبق الخ وقوله ولم ينقل الخ وجها واحدا للبعد وان الصواب الاقتصار على الاول لكفايته فى بيان البعد وجعل الثانى علاوة والاستدلال على ذلك بعبارة العضد التى حكاها عنه ونحن نقول لا منشا لهذا الاعتراض الفاسد الا التساهل الذى أوقع فيه حب العصبية اما أولا فلا نسلم ان الشارح جعل الشقين وجها واحدا اذ ليس فى عبارته ما يقتضى ذلك ولا ما يمنع من كونهما وجهين مستقلين بل هى محتملة لذلك قطعا احتمالا فى غاية الظهور والقرب عند كل عاقل ألهم رشده فان العطف على التعليل يجوز ان يكون من جملته ويجوز جوازا قويا ان يكون تعليلا مستقلا لما لا يخفى من شيوع عطف العلل المستقلة بعضها على بعض وكثرته فقوله ولم ينقل الخ سواء عطف على خبر ان الاول أعنى قوله قريب عهد بالاسلام أو على خبرها الثانى أعنى لم يسبق الخ يجوز ان يكون علة مستقلة وهذا ظاهر لا خفاء فيه ومن زعم خلافه فعليه البيان ولا نسلم أيضا ان العضد اقتصر على الشق الاول وجعل الثانى علاوة فان قوله هذا مع انه لم ينقل تجديد قط الخ لا يلزم ان يكون علاوة بل يجوز ان يكون زيادة فى الوجه الاول كما يجوز ان يكون وجها مستقلا ومن زعم امتناع ذلك فعليه البيان والحاصل انه يصح جعل الشقين وجها واحدا وجعلهما وجهين اذ لا محذور فى واحد من الامرين وكفاية أحدهما لا تمنع من اعتبار المجموع واحدا كما لا يشتبه على من له أدنى المام بصنيع الائمة وان عبارة الشارح صالحة لكلا الامرين وكذا عبارة العضد وأما ثانيا فلو سلمنا ان الشارح

أو لا لشئ فلعب لا تأويل) هذا كله ظاهر ثم التاويل قريب يترجح على الظاهر بأدنى دليل نحو اذا قمتم الى الصلاة أى عزمتم على القيام اليها وبعيد لا يترجح على الظاهر الا بأقوى منه وذكر المصنف منه كثيرا فقال (ومن البعيد تأويل أمسك على ابتدئ) أى تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة الثقفى وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن رواه الشافعى وغيره على ابتدئ نكاح أربع منهن فيما اذا كان نكحهن معا لبطلانه كالمسلم بخلاف نكاحهن مرتبا فيمسك الاربع الاوائل ووجه بعده ان المخاطب بحمله قريب عهد بالاسلام لم يسبق له بيان شروط النكاح مع حاجته الى ذلك ولم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرتهم وتوفر دواعى حملة الشريعة على نقله ولو وقع (و) من البعيد تأويلهم (ستين مسكينا) من قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا

جعل

جعل الشقين وجها واحدا وان العضد اقتصر على الاول وجعل الثانى علاوة قلنا أى محذور
فى ذلك مع صحة كل من الامرين بل وتقاربهما فى المعنى اذ لا يقصد بالعلاوة الا تقوية ما قبلها كما
ان جعل الامرين وجها واحدا فيه تقوية الاول بالثانى وبالجملة فهما طريقان صحيحان سلك
العضد أحدهما والشارح الآخر فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل الاعتراض على الشارح
ونسبته الى مخالفة الصواب ولعمر الله ان ذلك من العجاب مع ان لنا على هذا التقدير ترجيح
طريق الشارح بوجهين الاول ان جعلهما وجها واحدا أسرع الى دفع الخصم وأقطع لشغبه
اذ لو اكتفى بالشق الاول لربما بادر الى المنازعة فى اقتضائه البعد بنحو ضعفه بمجرده عن ذلك
وأحوج الى تغيير الاسلوب والتوجيه بالمجموع والثانى انه لما كان التوجيه بانه لم يسبق له
بيان شروط النكاح قد يعترض بأنه لا يكفى فى البعد لجواز ان يامره بالتجديد ليتعلم الشروط ثم
يجدد ولهذا صرحوا بان الامر بالشئ أمر بشروطه وان أمر الكافر بالصلاة أمر بالاسلام ثم
الاتيان بها والامر بالاسلام صادق بالامر بالاتيان به بعد تعلم كيفيته فلا بد من بيان انتفاء
التجديد لينتفى هذا الاحتمال زاد قوله ولم ينقل الخ ليندفع ذلك فهو من تتمة وجه البعد ولما كان
نقل نفى التجديد من غيلان غير كاف لانه لو نقل من غيره كفى فى موافقه التاويل زاد قوله ولا من
غيره ولما كان نفى نقل التجديد مطلقا قد لا يكفى لاحتمال ان ذلك لقلتهم أو عدم توفر الدواعى على
ذلك النقل زاد قوله مع كثرتهم الخ وهذا الوجه فى غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وبه يظهر
ان هذا الاعتراض لم يرد على التغيير فى الوجوه الحسان (قوله على ستين مدا) قال شيخنا
العلامة مقتضاه ان لفظ ستين مسكينا أطلق على ستين مدا وقوله بان يقدر مضاف أى طعام
ستين مقتضاه ان ستين مسكينا باق على معناه والطعام مراد بلفظه المقدر وهذا تناقض لا خفاء
فيه فليتامل انتهى (وأقول) قد تاملنا امتثالا لامره بالتامل مازعمه الشيخ من ان هذا تناقض
لا خفاء فيه فوجدنا منشاه اشتباه الاخفاء فيه وذلك لانه توهم ان قوله وستين مسكينا على ستين
مدا معناه انه أريد بالمسكين المد فيكون المراد من قوله ستين مسكينا ستين مدا من غير تقدير
وليس كذلك بل معناه كما هو ظاهر لا خفاء فيه ان قوله ستين مسكينا أريد منه معنى ستين مدا على
ان طريق ذلك تقدير المضاف والتقدير طعام ستين مسكينا وطعام ستين مسكينا هو ستون مدا
فقول الشارح بان يقدر مضاف الخ بيان لطريق التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره ولا شبهة
فى ان قوله وستين أى وتاويلهم ستين على ستين مدا صادق بكون التاويل بهذا الطريق فاى
تناقض فى ذلك وأى مقتض له من الكلام وأين اشتمال العبارة على شروط التناقض حتى يصح
زعمه وأى شئ فى عبارة المصنف يعين ان المسكين عبر به عن المد وان قوله ستين مسكينا عبارة
عن ستين مدا بدون توسط تقدير ولعمر الله انه لا منشا لامثال هذه الايرادات الا الغفلة واهمال
التامل رأسا وان الموقع فى ذلك ليس الا الشغف بالتعصب ومحبة الاعتراض وهذا أمر صعب
ينشأ منه عدم الوثوق بكلامه فى كثير من المواضع ثم رأيت شيخنا الشهاب وافق الشيخ فقال قوله
بان يقدر مضاف هذا يخالف المتن فان معنى المتن ان مسكينا لم يرد حقيقته بل أريد به معنى المد
وكلام الشرح يقتضى بقاء المسكين على حقيقته وهما متنافيان انتهى وقد علمت ما فيه وليت
شعرى ما مستنده فى الجزم بنسبته الى المتن ما ذكر وتالله لا مستند له فى ذلك الا محض الوهم

(على ستين مدا) بان يقدر مضاف أى طعام ستين مسكينا وهو ستون مدا فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد فى ستين يوما كما يجوز اعطاؤه لستين مسكينا فى يوم واحد لان القصد باعطائه دفع الحاجة ودفع حاجة الواحد فى ستين يوما كدفع حاجة الستين فى يوم واحد ووجه بعده أنه اعتبر فيه مالم يذكر من المضاف

وألغى فيه ماذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن (و) من البعيد تاويلهم حديث ابى داود وغيره (أيما امرأة نكحت نفسها) بغير اذن وليها فنكاحها باطل وفى رواية البيهقى فان اصابها فلها مهر مثلها بما أصاب منها (على الصغيرة ١٠٢ والامة والمكاتبة) أى حمله أولا بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها فاعترض بان الصغيرة ليست امرأة فى حكم اللسان فحمله بعض آخر على الامة فاعترض بقوله فلها مهر مثلها فان مهر الامة لسيدها فحمله بعض متاخريهم على المكاتبة فان المهر لها ووجه بعده على كل انه قصر للعام المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارع عمومه بان يمنع المرأة مطلقا من استقلالها بالنكاح الذى لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به (و) من البعيد تأويلهم حديث (لا صيام لمن لم يبيت) أى الصيام من الليل رواه أبو داود وغيره بلفظ من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له (على القضاء والنذر) لصحة غيرهما بنية من النهار عندهم ووجه بعده انه قصر للعام النص فى العموم على نادر لندرة القضاء والنذر بالنسبة الى الصوم المكلف به فى أصل الشرع (و) من البعيد تاويل أبى حنيفة حديث ابن حبان وغيره (ذكاة الجنين ذكاة أمه) بالرفع والنصب (على التشبيه) أى مثل ذكاتها أو كذكاتها فيكون المراد الجنين الحى لحرمة الميت عنده وأحله صاحباه كالشافعى ووجه بعده ما فيه من التقدير المستغنى عنه أما على رواية الرفع وهى انما المحفوظة كما قاله الخطابى وغيره من حملة الحديث فبأن يعرب ذكاة الجنين خبر الما بعده اى ذكاة ام الجنين ذكاة له يدل عليه رواية البيهقى ذكاة الجنين فى ذكاة أمه وفى رواية بذكاة أمه وأما على رواية النصب ان ثبتت فبان يجعل على الظرفية

اه حال التامل ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله وألغى فيه ماذكر من عدد المساكين) قال شيخنا الشهاب فيه نظر فان العدد معتبر فى قدر الطعام المعطى فلم يلغ اذ الطعام مقدر بعدد المساكين انتهى (وأقول) هذا الايراد بمعزل عن ملاقاة كلام الشارح لان كلامه ليس فى عددهم باعتبار المعطى أى الشئ الذى يعطى بل فى عددهم باعتبار من يعطى بمعنى ان ظاهر الآية اعتبار كون من يعطى ستين مسكينا فقد اعتبر فيها تعدد من يعطى بهذا القدر من العدد وقد ألغى المخالف اعتبار هذا العدد فيه أى فى من يعطى واكتفى باعطاء واحد فى ستين يوما وعبارة العضد وجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين عدما بحسب الارادة مع امكان ان المذكور هو المراد لانه يمكن ان يقصد اطعام الستين دون واحد فى ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد اه وبذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض ثم رأيته زاد بعد ماتقدم عنه مانصه ولو قال وألغى فيه ماذكر من اطعام العدد كان ظاهرا واتضح التعليل بفضل الجماعة انتهى وقد ظهر أن ماعبر به الشارح صالح لهذا المعنى وانه المراد منه فلا اشكال (قوله وتظافر قلوبهم) كذا فى العضد قال السعد تضافر قلوبهم بالضاد المعجمة هو التعاون والظاء من غلط الناسخ اه (قوله للمحسن) أى المكفر لعل الله يغفر ذنبه وقول العضد فيكون أقرب الى الاجابة قال فى النقود اذ قلما يخلو جمع من المسلمين عن ولى من أولياء الله تعالى يكون مستجابا الدعوة مغتنم الهمة اه (قوله ايما امرأة) هو نكرة فى سياق الشرط فيعم وفى شرح البرهان للمازرى اذا تأكد العموم يمتنع تخصيصه وههنا قد أكد بقول باطل باطل باطل ثلاث مرات اه ورده القرافى فى شرح المحصول (قوله نكحت نفسها) قال شيخنا الشهاب كذا الرواية وهى تفيد ان نكح يستعمل بمعنى زوج اه (قوله فى حكم اللسان) أى اللغة قال شيخنا الشهاب ولما كانت مرجعا ومعتمدا جعلها حاكمة حيث أضاف الحكم اليها اه (وأقول) ظاهر كلامه ان الحكم هنا بالمعنى المصدرى والظاهر ان المراد به المحكوم به بحسب اللغة (قوله المؤكد عمومه بما) ينبغى ان التقييد به لبيان زيادة البعد وان أصل البعد لا يتوقف عليه وكذا يقال فى قوله الآتى النص فى العموم (قوله صورة نادرة) أى فيكون كاللغز (قوله استقلالها به) قال شيخنا الشهاب يمكن الاستغناء عنه بجعل الذى الخ صفة لاستقلالها السابق لا للنكاح اه (أقول) لكن فيه ايهام ان الوصف للنكاح (قوله من الليل) قال شيخنا الشهاب من ابتدائية أو بمعنى فى (قوله النص فى العموم) لما سبق فى المتن ان النكرة فى سياق النفى للعموم نصا ان بنيت على الفتح (قوله أو كذكاتها) قال شيخنا الشهاب هو توجيه للنصب بان كاف التشبيه متعلقة باستقرار محذوف تعدى بعد حذفها الى ما كان مجرورها توسعا ويعبر عن هذا ونحوه بالنصب على اسقاط الخافض اه (قوله ما فيه من التقدير) قال شيخنا الشهاب أى المقدر اه (وأقول) يجوز بقاؤه على ظاهره (قوله فبأن يعرب ذكاة الجنين خبرا لما بعده الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال لا يتعين هذا فيه لجواز ان يكون ذكاة الجنين مبتدأ خبره ما بعده على معنى ان ذكاة الجنين المطلوبة شرعا هى نفس ذكاة أمه الثابتة حسا ويدل عليه دخول ان عليه فى قوله عليه الصلاة والسلام فى الحديث الذى سيذكره الشارح فان ذكاته ذكاة أمه لان النواسخ

انما تنصب ما أصله المبتدأ اه (وأقول) جواب ذلك ان الشارح لم يدع التعين حتى يرد عليه جواز وجه آخر وتعبيره بقوله بأن لا يقتضى التعين لان عادته استعماله للتمثيل تبعا لعادة شيخي مذهبه الرافعي والنووى كما هو معلوم عنهم مشهور عند أهل مذهبهم وأما ما استدل به الشيخ فهو لا يمنع صحة ما قال الشارح بل وترجحه لانه مع معارضة روايتى فى ذكاة أمه وبذكاة أمه له يحتمل ان يكون على القلب كما نص عليه المولى سعد الدين فى نحو * ولا يك موقف منك الوداعا * ونحو * يكون مزاجها عسل وماء * بناء على انه يمتنع الاخبار بالمعرفة عن النكرة فى الجملة الخبرية (قوله كما فى جئتك طلوع الشمس) قال شيخنا الشهاب قد يقال بينهما فرق من حيث ان ذكاة الجنين لم تقع وقت ذكاة الام بخلاف المجى * ويجاب بانه لما كانت ذكاة الام ذكاة له صح ان ذكاته حاصلة وقت ذكاة أمه ولا يخفى ضعف السؤال الذى أورده مع ظهور ان الفعل المحصل لذكاتهما واحد فلا يتوهم تخلف ذكاته عن ذكاة الام ولا اختلاف وقتهما (قوله ليطابق السؤال) قال شيخنا العلامة المطابقة حاصلة بان يتضمن المسؤل عنه سواء تضمن ايضا غيره أم لا ولذا يقال طابق وزاد ومن ثم كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص مسؤل عنه أم لا عاما فيه وفى غيره على الصحيح المتقدم كما فى بئر بضاعة اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل الصادق سقوط هذا الايراد عن كلام الشارح وانه لا منشأ له الا عدم ملاحظته على وجهه وذلك لان حاصل قوله بخلاف الحى الممكن الذبح فمن المعلوم انه لا يحل الا بالتذكية ظهور ان سؤالهم لم يكن عن الحى الممكن الذكاة لظهور حكمه لهم وهو انه لا يحل الا بالتذكية وحينئذ لا يصح كون الجواب عن الحى لا بخصوصه ولا مع الميت لا لمجرد كون الحى غير مسؤل عنه بل لذلك مع ظهور مخالفة حكمه لما أجاب به فلا يمكن أن يجيب عنه بحكم الميت لتخالف حكمهما فحاصل الكلام أن حكم الحى الممكن الذكاة معلوم لهم وهو انه لا يحل الا بالتذكية فتعين ان سؤالهم عن الميت الذى هو محل الشك فلا يكون الجواب الا عن الميت ليطابق السؤال اذ لا جائز ان يكون عن الحى وحده والا لم يطابق الجواب السؤال اذ ليس الحى مسؤلا عنه لظهور حكمه لهم وأما الميت فسؤل عنه ولا ان يكون عنهما لظهور تخالفهما فى الحكم أو يقال لان الحى لما كان ظاهر الحكم فلا معنى لضمه الى غيره فى السؤال ولا للجواب عنه فلا يكون الجواب عنهما لعدم الحاجة اليه فى الحى لظهور حكمه ومخالفته وانما اقتصر الشارح على نفى ارادة الحى وحده كما يؤخذ من تعليله بعدم المطابقة لان غرضه دفع ما قاله المخالف من كون المراد الحى وحده فقوله ليكون الجواب عن الميت أى لا عن الحى وحده كما قاله المخالف لانه لو كان عنه لم يطابق الجواب السؤال لانه عن الميت ولم يتعرض لنفى كونه عنهما الا ان المخالف لم يدعه فلم يحتج الى التعرض له مع اشارته الى رده أيضا بظهور تخالف حكمهما أو يقال بظهور حكم الحى لهم المقتضى لكونه غير مسؤل عنه فلم يحتج للجواب عنه وملخص هذا الكلام أنه باتفاق منا ومن المخالف ليس واحد من السؤال والجواب متعلقا بالحى والميت جميعا لاختلاف حكمهما عندنا وعنده مع ظهور حكم الحى اما عندنا فلاعتقادنا حل الحى بشرط التذكية وحل الميت بغير تذكية واما عنده فلاعتقاده حل الحى بشرط التذكية وحرمة الميت مطلقا فالسؤال والجواب باتفاق منا ومنه لم يتعلقا الا باحدهما فاذا بين الشارح عدم ارادة الحى بالسؤال على

كما فى جئتك طلوع الشمس أى وقت طلوعها والمعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة أمه وهو موافق لمعنى رواية الرفع الذى ذكرناه فيكون المراد الجنين الميت وأن ذكاة أمه التى أحلتها أحلته تبعا لها يؤيد ذلك ما فى بعض طرق الحديث من قول السائلين يارسول الله انا ننحر الابل ونذبح البقر والشاة فنجد فى بطنها الجنين فنلقيه أم نأكله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوه ان شئتم فان ذكاته ذكاة أمه فظاهره أن سؤالهم عن الميت لانه محل الشك بخلاف الحى الممكن الذبح فمن المعلوم انه لا يحل الا بالتذكية فيكون الجواب عن الميت ليطابق السؤال (و) من البعيد تاويلهم كذلك قوله تعالى (انما الصدقات) للفقراء والمساكين الى آخره (على بيان المصرف) أى محل الصرف بدليل ما قبله ومنهم من يلمزك فى الصدقات الى آخره ذمهم الله تعالى على تعرضهم لها لخلوهم عن أهليتها ثم بين أهلها بقوله انما الصدقات للفقراء الخ أى هى لهذه الاصناف دون غيرهم وليس المراد دون بعضهم أيضا فيكفى الصرف لاى صنف منهم ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عن ظاهره من استيعاب الاصناف المغير المنافى له

وجه يقتضى انه غير مراد أيضا فى الجواب وهو أنه معلوم الحكم لهم تعين ان المراد فى السؤال هو الميت فتعين ارادته فى الجواب ليطابق السؤال اذ لو أريد فيه الحى لم يطابق السؤال ولا يقال يجوز ان يراد فيه كلا الامرين وتحصل المطابقة لما تقرر من ان ارادتهما منتفية عندنا وعنده وانه ليس المراد عندنا وعنده الا أحدهما دون الآخر والغرض ليس الا الاحتجاج على نفى ما ادعاه هو لا على نفى سائر الاحتمالات فقوله فظاهر الخ اثبات لارادة الميت وحده فى السؤال وقوله فيكون الجواب عن الميت أى وحده لا عن الحى وحده كما ذهب اليه المخالف فهل بقى بعد هذا البيان من شك فى صحة ما قاله الشارح وظهوره وانه لا منشأ الاعتراضه الا عدم ملاحظته على وجهه وتامل مقصوده المصرحة به عبارته وتوهم ان قوله فيكون الجواب عن الميت احتراز عن كونه عن الحى أو عنهما فاورد حينئذ انه اذا كان عنهما حصلت المطابقة وزيادة وهو توهم فاسد اذ ليس المراد الا الاحتراز عن كونه عن الحى وحده كما ذهب اليه المخالف الذى ليس النزاع الا معه فظهر بما لا مزيد عليه سقوط هذا الاعتراض وانه وهم محض (فان قلت) قضية ما قررته ان السبب فى عدم صحة كون الجواب عن الحى وحده هو عدم صحة الحكم لا عدم المطابقة كما قاله الشارح (قلت) كلا الامرين يصح جعله سببا ولا محذور فى الاقتصار على أحدهما كما صنع الشارح ثم أقول مما يدل دلالة واضحة عند من له أدنى رجوع الى وجدانه على ان المراد بالجنين الميت قول السائلين فنلقيه أم نأكله اذ لا يفهم من الالقاء فى مثل هذا الا رميه على نحو المزابل والاعراض عنه ومعلوم ان الحى لا يسمح احد بالقائه كذلك ولم يعتد ذلك فيه بل المعتاد فيه حفظه وانتظار حاله كما لا يفهم من ذكر اكله الا الميت بخلاف الحى اذ لا جائز ان يكون السؤال عن أكله حيا لانه غير معتاد فيه ولا يقع السؤال عنه عادة من عاقل ولا عن أكله بعد تذكيته لانه من الظهور بحيث لا يسال عنه أحد العوام فضلا عن صحابة سيد الانام (لا يقال) المراد فنلقيه أم نأكله اذا مات لان هذا فى غاية البعد من هذا السياق من غير ضرورة اليه بل يكاد السياق يقطع بنفيه وكيف يشتبه على مثل الصحابة حاله اذا مات بعد خروجه حيا مع ان حرمة الميتة التى هذا منها مما ليس محل اشتباه على آحاد الامة فكيف بهؤلاء الائمة (قوله اذ بيان المصرف لا ينافيه) قال شيخنا العلامة ما نصه قد يقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافيه لما تقرر عند أهل البيان من أن الحصر انما يستعمل ردا على المخاطب فى اعتقاده غير حكم المتكلم وبيانه ان الصدقات ان قصد انحصارها فى هذه الاصناف وفى استيعابهم استدعى ان المخاطب منازع فى الامرين معا وذلك منتف اذ لا يخفى انه انما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض وان قصد انحصارها فى الاصناف دون الاستيعاب لم يكن ثم حينئذ دليل على عدم جواز عدم الاستيعاب فليتامل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف (فان قيل) الواو تقتضى تشريك الاصناف فى الصدقات أى فى ملكها المستفاد من اللام وهو نفس استيعابهم (قلت) الظاهر المتبادر انها تقتضى تشريكهم فى الصدقات أى فى جواز صرفها اذ المعنى انما يجوز صرف الصدقات لهذه الاصناف وذلك لا يقتضى وجوب الاستيعاب اه (وأقول) لا يخفى على البصير بالقواعد الخبير بقوانين البحث المحافظ على مراعاة ذلك الراغب فى اتباع الحق المحب للانصاف المجانب لبارد التعصب والاعتساف سقوط

اذ بيان المصرف لا ينافيه فليكونا مرادين فلا يكفى الصرف لبعض الاصناف الا اذا فقد الباقى للضرورة حينئذ

جميع ما أورده وأمر بتأمله بالانصاف وعدم التعسف وهول بذلك على ضعفة الطلبة فاما قوله قد
يقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافيه وتبعه شيخنا الشهاب فى هذه الجملة من غير زيادة
فقد استند فيه كما ترى الى ما عقبه به من قوله لما تقرر عند أهل المعانى الخ وبين ذلك بقوله وبيانه
الى قوله استدعى ان المخاطب ينازع فى الامرين وذلك منتف الخ وحاصله كما ترى ان حمل
الآية على بيان المصرف والاستيعاب معا يتوقف على مخاطب ينازع فى الامرين ولا مخاطب
كذلك فيمتنع الحمل المذكور ولا يخفى عليك انه لم يزد فى هذا البيان على دعوى انتفاء المخاطب
المذكور والاستدلال لهذه الدعوى بدعوى أخرى وهى ان المخاطب انما يعتقد استحقاق
غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض ولم يأت لواحدة من هاتين الدعوتين بشبهة فضلا عن
حجة ونحن نقول لا نسلم انتفاء المخاطب المذكور وليس فى الآية ما ينافى وجوده ولا ما يدل على
انتفائه اذ الذى فيها انهم تعرضوا للصدقات حيث قال الله تعالى ومنهم من يلمزك فى الصدقات
الخ وتعرضهم لها صادق قطعا مع اعتقادهم جواز صرفها لغير هذه الاصناف أيضا ولبعضهم
دون بعض أيضا وبعبارة أخرى تعرضهم لها صادق قطعا مع اعتقادهم عدم انحصار المستحقين
فى هذه الاصناف وانهم أيضا من المستحقين وانه يجوز الاقتصار على بعض المستحقين دون
بعض وهذا مما لا يسع عاقلا انكاره فهل مع ذلك يسوغ لعاقل دعوى انتفاء المخاطب المذكور
والاحتجاج عليها بدعوى ان المخاطب انما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون
بعض فان ادعى فى هذه الدعوى الضرورة كما قد يشعر به قوله ولا يخفى فهى دعوى ممنوعة ايضا
سلمنا انتفاء المخاطب المذكور لكن لا نسلم ان الحصر فى الامرين يتوقف على المنازعة فى كل
منهما لم لا يكتفى فيه بالمنازعة فى مجموع الامرين وهى حاصلة بالمنازعة فى أحدهما وحينئذ يكون
النزاع فى المجموع ويرد الحصر ردا على المنازع فيه لا بد لنفى ذلك من دليل صريح صحيح من
كلامهم سلمنا التوقف المذكور لكن لم لا يكتفى بتقدير المنازعة وتنزيل غير المنازع منزلته لوجود
مقتضى ذلك وله نظائر فى كلامهم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون القصر بالنسبة الى الاستيعاب
قصر تعيين زيادة فى الفائدة ودفعا لتوهم عدم وجوبه عند بيان المصرف وبالنسبة الى
الاصناف قصر افراد غاية ما فى الباب لزوم استعمال المشترك فى معنييه معا وهو جائز عند
الشافعى وطائفة مع ان لنا ان نمنع لزوم ذلك بناء على انه ليس واحد من التعيين والافراد معنى
لصيغة الحصر بل من فوائد معناها ويجوز ان يقصد الشئ لجميع فوائده واعلم ان قوله انما
يعتقد استحقاق غيرهم لها ان أراد استحقاق غيرهم دونهم كما هو المتبادر منه اقتضى ذلك انه
حمل الحصر على حصر القلب وهو فى غاية البعد كما لا يخفى بل الوجه انه حصر افراد لان الظاهر
الموافق لسياق الآية وسبب النزول انهم انما كانوا يعتقدون انهم أيضا من المستحقين لا انهم
المستحقون دون غيرهم ومما هو فى غاية الظهور فى انهم انما اعتقدوا المشاركة فى الاستحقاق
لا الانفراد به قوله تعالى فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولم يقل فان
اعطوها رضوا وان لم يعطوها اذا هم يسخطون الا ان يكون اللامزون بعض من اعتقد
الاستحقاق دون الاصناف وان اراد استحقاق غيرهم معهم لم تحسن المقابلة فى قوله
لا استحقاق بعضهم دون بعض بل كان الواجب ان يقول لا استحقاقهم وحدهم ولا استحقاق

بعضهم دون بعض أو يقتصر على قوله لا استحقاقهم وحدهم فانه المقصود بالذات بالنفى على هذا
التقدير كما لا يخفى مع التأمل الصحيح فكيف يترك ماهو المقصود بالذات ويقتصر على غيره واذا
تأملت ما أشرنا اليه حق التأمل علمت ان الشيخ لم يزد فى هذا المقام على مجرد الدعاوى المخالفة
للظاهر وحينئذ يتعجب مع ذلك من قوله فليتأمل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف انتهى
فليتامل مع الانصاف وعدم التعسف وأما قوله فى جواب السؤال الذى أورده قلت الظاهر
المتبادر الى قوله وذلك لا يقتضى وجوب الاستيعاب فجوابه ان الشارح لم يدع أن الآية تقتضى
أى تستلزم وجوب الاستيعاب بل انها ظاهرة فيه وفرق بين الامرين كما هو معلوم وظهورها فى
الوجوب صحيح مع التقدير الذى سلمه أيضا فان قولنا انما يجوز صرف الصدقات لهذه الاصناف
ظاهر فى وجوب الاستيعاب لانه المتبادر منه والظاهر مما يكتفى به فى المطالبة الظنية بل يمتنع
العدول عنه من غير معارض قوى لان الظاهر من غير معارض قوى راجح والاخذ بالراجح
واجب كما هو مشهور وقد أيدوا ذلك بما أجمعنا عليه نحن والمخالفون فيما لو أقر لزيد وعمرو وبكر
بالف فانه يجب قسمتها بين الثلاثة ولا يجوز حرمان أحد منهم سواء أتى فى اقراره بصيغة حصر
كقوله انما الالف الذى لزم ذمتى لزيد وعمرو وبكر أم لا وبما فى الوصية من أنه لو قال أوصيت
بان لا يعطى هذا الا لزيد وعمرو وبكر او للفقراء والمساكين وابناء السبيل فانه يجب على الوصى
أو الحاكم قسمته بين الثلاثة وليس له حرمان أحد منهم وبقوله صلى الله عليه وسلم فى خبر أبى
داود عن زياد بن الحرث لمن قال له اعطنى من الصدقة ان الله لم يرض بحكم نبى ولا غيره فى
الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية اجزاء فان كنت من تلك الاجزاء اعطيتك فان
قوله فجزأها ثمانية اجزاء ظاهر كما لا يخفى فى وجوب الاستيعاب اذ لو لم يجب لم يبق معنى لتجزئتها
ثمانية اجزاء لجواز دفعها للواحد (لا يقال) قد يكون ذكر التجزئة ثمانية اجزاء باعتبار الاكمل لان
هذا خلاف الظاهر فلا يقدح فيما قلناه من ان الظاهر وجوب الاستيعاب وقد أورد علينا
الامام فخر الدين الرازى ما ملخصه ان آية الصدقة نظير آية الغنيمة مع انه لم يقل أحد بان كل شئ
غنم يجب قسمته على الطوائف المذكورة فى آيتها كلها ويجاب بان الذى يتولى قسمة الغنيمة
هو الامام أو نائبه فهو الذى يجوز له دفع الغنيمة الواحدة لبعض الطوائف ونحن نقول بمثله
فى الصدقة فانه يجوز عندنا للامام دفع الزكاة الواحدة لصنف واحد أو بعضه لان جملة الزكوات
بالنسبة اليه بمنزلة الزكاة الواحدة والزكاة الواحدة بالنسبة اليه بمنزلة الجزء من الزكاة الواحدة
وانما وجب الاستيعاب اذا فرق المالك ولا يلزم تساوى الامام والمالك فى الحكم فما تقرر
فى آية الغنيمة لا يرد علينا لانا نقول بنظيره فى آية الصدقة ثم رأيت بعض من أدركناه أجاب بما حاصله
ذلك وأطال فيه فليتامل بالانصاف (قوله دون بعضهم أيضا) أى كغيرهم وقوله بمجرد الملك أى
أخذا من الفاء فى الخبر (قوله من صرف العام) أى لانه نكرة فى سياق الشرط (قوله
فيعتقه) أى بالشراء من غير حاجة الى صيغة الاعتاق قد يقال اللفظ لا يفيد ذلك الا ان يقال
هو مستفاد بواسطة قرائن خارجية كحديث أصحاب السنن الاربعة المتقدم وكرواية فيعتق
عليه أو يقال ذكر الشراء قرينة على ان المراد عتقه بنفس الشراء اذ لو أريد عتقه بصيغة
الاعتاق لم يحتج لذكره ولا كان فيه فائدة وذلك لا يليق بكلام أدنى البلغاء فكيف بكلام سيدهم

(و) من البعيد تاويل بعض أصحابنا حديث السنن الاربعة (من ملك ذا رحم) محرم فهو حر وفى رواية النسائى وابن ماجه عتق عليه (على الاصول والفروع) لما تقرر عندنا من انه انما يعتق بمجرد الملك ماذكر ووجه بعده ما فيه من صرف العام عن العموم لغير صارف وتوجيه ما تقرر ان نفى العتق عن غير الاصول والفروع للاصل المعقول وهو انه لا عتق بدون اعتاق خولف هذا الاصل فى الاصول لحديث مسلم لا يجزى ولد والده الا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه أى بالشراء من غير حاجة الى صيغة الاعتاق وفى الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل على نفى اجتماع الولدية والعبدية والحديث قال النسائى منكر والترمذى لا يتابع ضمرة عليه وهو خطاء عند أهل الحديث نعم رواه الاربعة من غير طريق ضمرة أيضا وصححه الحاكم وقال الترمذى العمل عليه عند أهل العلم فنحتاج نحن الى بيان مخصص له بخلاف الحنفية وقد يقال مخصصه

القياس على النفقة فانه الاتجب عندنا لغير الاصول والفروع (والسارق يسرق ١٠٧ البيضة) أى ومن البعيد تاويل يحيى بن اكثم

وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده (على) بيضة (الحديد) أى التى فوق رأس المقاتل وعلى حبل السفينة ليوافق أحاديث اعتبار النصاب فى القطع ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من بيضة الدجاجة والحبل المعهود غالبا المؤيد ارادته بالتوبيخ باللعن لجريان عرف الناس بتوبيخ سارق القليل دون الكثير وترتيب القطع على سرقة ذلك لجرها الى سرقة غيره مما يقطع فيه وهذا تأويل قريب (وبلال يشفع الاذان) أى ومن البعيد تأويل بعض السلف حديث أنس فى الصحيحين أمر بلال أى أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم كما فى النسائى ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة (على ان يجعله شفعا لاذان ابن أم مكتوم) بأن يؤذن قبله للصبح من الليل كما هو الواقع ولا يزيد على اقامته حمله على ذلك ما قاله من افراد كلمات الاذان ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من تثنية كلمات الاذان وافراد كلمات الاقامة أى المعظم فيهما المؤيد ارادته بما فى رواية

انس فى الصحيحين أيضا من زيادة الا الاقامة أى الا كلمتها فانها تثنى (المجمل ما لم تتضح دلالته) من قول أو فعل

صلى الله عليه وسلم فكان يكفى ان يقول الا ان يعتقه وفيه نظر لجواز ان يراد كمال المجازاة وهو بالشراء والعتق المتسبب عليه (قوله دل على نفى اجتماع الوالدية والعبدية) فيه امور * الاول انه قد يقال اجتماعهما لازم لحصول العتق لانه فرع الملك اذ لا عتق الا بالملك الا ان يجاب بان المراد نفى استقرار اجتماعهما لا مجرد اجتماعهما مع عدم استقراره * والثانى قال شيخنا الشهاب قيل ان اعتبر هذا يعنى نفى الاجتماع فالولد لا يقبل العبودية اصلا فلا يصح شراؤه أصلا اه وجوابه يعلم من جواب الاول والثالث قال شيخنا الشهاب أيضا لم يدل على نفى امكان الاجتماع المذكور اه (وأقول) هو صالح للدلالة على ذلك وانما اقتصروا على بيان نفى الاجتماع لكفايته فى حصول المطلوب مع عسر اثبات نفى الامكان العقلى (قوله القياس على النفقة) أى بجامع انه حق للقرابة وقوله فانها لا تجب عندنا لغير الاصول والفروع أى للادلة المقررة الموضحة فى كتب الفروع (قوله والسارق الخ) أقول يجوز نصبه على الحكاية ورفع قوله الآتى وبلال على الحكاية أيضا ونظمهما فى الاسلوب السابق من غير اختلال فى اسلوب المتن والتقدير ومن البعيد تاويلهم السارق يسرق البيضة أى هذا اللفظ والمراد تاويل البيضة من هذا اللفظ على بيضة الحديد وتاويلهم بلال يشفع الاذان أى هذا اللفظ والمراد تأويل يشفع من هذا اللفظ ولا ينافى ذلك تغيير الشارح الاسلوب فى التقرير لجواز ان يكون للتفنن بارتكاب أحد الجائزين وبهذا ينظر فيما ذكره المحشيان ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله والسارق يسرق البيضة ان كان المتن بجر السارق عطفا على امسك أربعا فتظهر النكتة فى عدول الشارح عن اسلوبه السابق فى المعطوفات قبله حيث قدر من البعيد بين العاطف والمعطوف اذ لو فعل مثل ذلك هنا لم يمكنه الاتيان بالفاظ الحديث مع بقاء المتن على اعرابه لان السارق فيه مجرور كما فرض وفى الحديث منصوب وان كان بالنصب حكاية لما فى الحديث فكان يمكن ان يجرى على اسلوبه السابق بان يقول ومن البعيد تاويل يحيى بن أكثم وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة واما رفعه كما ذهب اليه الكمال المقدسى فلا يخفى بعده انتهى وقد ظهر لك ان الجرى على الاسلوب السابق لا يتوقف على ذكر بقية الحديث العامل فى نصب السارق (قوله وترتيب القطع الخ) جواب سؤال وتقريره هو وجوابه من ذلك ظاهر (قوله وبلال يشفع) هو مروى بالمعنى كما يفهم من تقرير الشارح (قوله على أن يجعله شفعا الاذان ابن أم مكتوم) قال شيخنا الشهاب أى شافعا له وعلى هذا يحتمل ان ضمير اقامته من قول الشارح الآتى ولا يزيد على اقامته راجع لابن ام مكتوم فيكون معنى يوتر الاقامة على ما ذهبوا اليه ان يجعل اقامة ابن أم مكتوم وترا بان لا يقيم بلال اقامة ثانية تشفعها ويحتمل أيضا وهو الظاهر عود الضمير على بلال أى لا يزيد على اقامة نفسه بل يوترها ولا يضم اليها أخرى هذا كله يجرى على كلامهم وهو فى غاية البعد ثم ظهر بعد ذلك ان الاحتمال الاول فى غاية البعد لان المراد من الاذان والاقامة فى الحديث أذان بلال واقامته ولا ينافى ذلك كلام المتن هنا اعنى قوله يجعله شفعا انتهى وقوله أولا أى شافعا له زاد فى موضع آخر أنه يجوز ان يكون على بابه فتكون اللام بمعنى مع انتهى

(بحث المجمل)

(قوله دلالته) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب أى مدلوله بدليل ما يأتى انتهى

(وأقول) لا يتعين ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وان كان اتضاحها باتضاح المدلول وسهولة فهمه وليس فيما يأتى ما يعين ما قاله * والثانى ان الدلالة هنا اعم من اللفظية كما قال غير واحد من شراح ابن الحاجب والدلالة أعم من أن تكون لفظية أو غير لفظية ودلالة الفعل عقلية انتهى (قوله وخرج المهمل اذ لا دلالة له) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ يصدق عليه انه لفظ لم تتضح دلالته بناء على ان السالبة صادقة بنفى الموضوع كما هو مقرر انتهى ووافقه شيخنا الشهاب على هذا النظر (وأقول) قد أشار القوم الى هذا النظر والى دفعه فكان الائق نقل عباراتهم وتفسير عبارة الشارح بها قال ابن الحاجب والمجمل المجموع وفى الاصطلاح مالم تتضح دلالته قال العضد والمراد ماله دلالة وهى غير واضحة والا ورد عليه المهمل انتهى ففسر مرادهم بذلك وبنى عليه اندفاع الورود واقره السعد على ذلك وقال صاحب النقود فى قوله والمراد مانصه للعلم بان البحث فى الموضوعات بل فى المستعملات انتهى وأشار بعضهم الى انه يجوز ان يقال انما يقال للفظ دلالته غير واضحة لو كان له دلالة انتهى ولعل المراد ان ذلك بحسب العرف فالشارح لاحظ ان هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبنى عليه خروج المهمل وان لم يصرح بتفسير كلامهم كما فعل العضد اذ حيث ثبت ارادتهم ما ذكر كما صرح به كما رأيت لزوم خروج المهمل من عبارتهم اذ قد ارادوا بها ما يخرجه فلا غبار على التصريح بخروج المهمل عنها (فان قلت) قد اشتهر ان المراد لا يدفع الايراد (قلت) أما أولا فهذا الذى اشتهر معارض بما يصرح به صنيع المحققين كالعضد والسعد وغيرهم من اندفاع الايراد ببيان المراد وصلوح العبارة له فانهم فى مواضع لا تحصى يبالغون فى دفع الايراد حتى بتغليط المورد مع انهم قد لا يزيدون فى بيان الدفع على بيان معنى صحيح تحتمله العبارة مع انها قد تكون ظاهرة ظهورا تاما فى خلافه بحيث لا يحتمله هو الا احتمالا بعيدا كما لا يخفى ذلك على من له المام بكلامهم فليتصفح المطول ونحوه وهذا وان كان انما يقع منهم فى الاكثر فى غير التعاريف الا انه قد يقع منهم فيها أيضا كما تقدم عن العضد فى هذا التعريف مع اقرار السعد وغيره له عليه وهذا أدل دليل على ان أهل هذه الفنون يجوزون مثل ذلك فى التعاريف وان كان ممتنعا عند أهل المعقول او بعضهم وانما قلت او بعضهم لان متقدميهم جوزوا التعريف بالاعم والاخص ونحو ذلك واختاره غير واحد من محققى المتأخرين وأما ثانيا فيحتمل انهم يرون ان المتبادر عرفا من السالبة وجود الموضوع أو ان هذا عرفاهم ولو فى نحو هذا المحل ويؤيد ذلك ما تقدم عن اشارة بعضهم وخصوصا مع قرينة ان الاصولى انما يبحث عن الالفاظ الموضوعة اذ بحثه عن الادلة الشرعية التى لا تكون الا موضوعة ويؤيد ذلك ما تقدم من تعليل النقود ولما قاله العضد وبالجملة فلا غبار على كلام الشارح ولا نظر فيه (قوله والمبين لاتضاح دلالته) فيه امران * الاول قال العضد المبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون فى مفرد وفى مركب وقد يكون فى فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شئ عليم اهـ والثانى ان هذا صريح فى ان المشترك المقترن بالبيان والمجاز خارج من المجمل على الاطلاق ويصرح به قول العضد اعتراضا على تعريف أبى الحسين المجمل بما لا يمكن معرفة المراد منه مانصه وهو ايضا

وخرج المهمل اذ لا دلالة له والمبين لاتضاح دلالته (فلا اجمال فى آية السرقة) وهى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا فى اليد ولا فى القطع وخالف بعض الحنفية قال لان اليد تطلق على العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب والقطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال ان جرح يده بالسكين قطعها ولا ظهور لواحد من ذلك وابانة الشارع من الكوع مبين لذلك قلنا لا نسلم عدم الظهور لواحد فان اليد ظاهر فى العضو الى المنكب والقطع ظاهر فى الابانة وابانة الشارع من الكوع مبين ان المراد من الكل ذلك البعض

غير

غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لا منه وايضا فاللفظ الذى يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان ففى الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه فى حال من الاحوال انتهى قال السعد وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس يعنى هذا الجواب بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح فى خلافه على ان الحق انه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف منه مراده بل انما عرف من البيان اه والحاصل ان كلا من المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من المجمل على الاطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج المؤول لان ارادة المعنى المرجوح منه كارادة المعنى المجازى من المجاز وقد قال الاصفهانى فى شرح المختصر قيل يدخل فى الحد المؤول أيضا فان دلالته على المعنى المرجوح ليست متضحة واجيب عنه بان المؤول صدق عليه ان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح ورد هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لانه ظاهر وداخل تحته من الوجه الآخر الذى به كان مؤولا وهذا الرد غير صحيح لان المجمل ما لم تتضح دلالته أصلا والمؤول يتضح دلالته فى الجملة لان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح فلا يكون داخلا تحت الحد اه قال فى النقود وليس غير صحيح اذ كل مجمل تتضح دلالته فى الجملة كما عند البيان أو كما يفهم منه أحد محامله انتهى كذا فى النسخة الواقعة لى وكانه اعتراض على احتجاجه على رد هذا الرد بقوله لان المجمل الخ ولا يخفى ما فيه فانه عند البيان لا يكون مجملا وفهم أحد المحامل لا اعتبار به لان الكلام فى الدلالة المعينة حتى يصح وصفها بالاتضاح ثم قال عن الخطيبى بل الجواب ان معنى المؤول ان تعدد ولا تكون دلالته غير متضحة بالنسبة الى شئ منه يكون مجملا لان المراد بما لم يتضح انه لم تتضح دلالته على شئ من معانيه المتعددة والا فلا يرد انتهى اه وقد ينظر فى هذا التفصيل مع ان من لازم المؤول ان له معنى ظاهرا صرف عنه الى غيره كما علم من تفسير التاويل السابق وفى النقود نقلا عن غيره فى جواب سؤال أورده ذلك الغير ما نصه قلت انه يعنى ابن الحاجب جعل الدلالة المجازية حيث تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات من اقسام المجمل انتهى فليتامل هذا الاطلاق والله تعالى أعلم (قوله ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) قال المحشيان جعله الشارح مع ما عطف عليه مرفوعا بالابتداء فقدر له خبرا ولو جعله مجرورا صح ولم يحتج الى تقدير ذلك كما فى الذى قبله انتهى زاد الكمال وكان الشارح اعتمد فيه أى فى رفعه ضبط المصنف انتهى وأقول يمكن ان يكون اعتمد فيه على ترك العطف فى بقية الامثلة فانه يدل على قصد الاستئناف بل هو ظاهر فيه فيما ترك فيه العطف والظاهر توافق الامثلة فى الاسلوب فان قلت فهلا ترك العطف أيضا فى نحو حرمت وما بعده قلت يمكن ان يوجه العاطف فى نحو حرمت بدفع توهم التمثيل به لما قبله وفيما بعده بالتمييز بين الامثلة القرآنية والامثلة الحديثية بتصدير الاولى بالعاطف وتركه من الثانية على انا لا نسلم انه لم يترك العطف فيما بعده بل تركه

(ونحو حرمت عليكم امهاتكم) كحرمت عليكم الميتة أى لا اجمال فيه وخالف الكرخى وبعض أصحابنا فقالوا اسناد التحريم الى العين لا يصح لانه انما يتعلق بالفعل فلا بد من تقديره وهو محتمل لامور لا حاجة الى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملا قلنا المرجح موجود وهو العرف فانه قاض بان المراد فى الاول تحريم الاستمتاع بوطء ونحوه وفى الثانى تحريم الاكل ونحوه (وامسحوا برؤسكم) لا اجمال فيه وخالف بعض الحنفية قال لتردده بين مسح الكل والبعض

ومسح الشارع الناصية مبين لذلك قلنا لا نسلم تردده بين ذلك وانما هو لمطلق المسح الصادق باقل ما ينطلق عليه الاسم وبغيره ومسح الشارع الناصية من ذلك (لا نكاح الا بولي) صححه الترمذي وغيره لا اجمال فيه وخالف القاضي أبو بكر الباقلاني فقال لا يصح النفي لنكاح بدون ولي مع وجوده حسا فلا بد من تقدير شئ وهو متردد بين الصحة والكمال ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملا قلنا على تقدير تسليم ماذكر المرجح لنفي الصحة موجود وهو قربه من نفي الذات فان ما انتفت صحته لا يعتد به فيكون كالمعدوم بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به (رفع عن أمتي الخطأ) والنسيان وما استكرهوا عليه لا اجمال فيه وخالف البصريان ابو الحسين وأبو عبد الله وبعض الحنفية قالوا لا يصح رفع المذكورات مع وجودها حسا فلا بد من تقدير شئ وهو متردد بين أمور لا حاجة الى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملا قلنا المرجح موجود وهو العرف فانه يقضي بان المراد منه رفع المؤاخذة والحديث بهذا اللفظ رواه الحافظ أبو القاسم التيمي المعروف باخي عاصم في مسنده والبيهقي في الخلافيات ورواه ابن ماجه وغيره بلفظ ان الله وضع الى آخر ما تقدم

فيه لان الواو الموجودة معه من جملة المثال اذ هي من جملة اللفظ القرآني لا عاطفة خارجة عنه مع انه يمكن الجرفي الجميع وتقدير العاطف فيما ترك فيه فانه قد يحذف في النثر كما تقرر في النحو ولا ينافي ذلك صنيع الشارح لجواز أنه قصد التفنن في التقرير فليتأمل (قوله ومسح الشارع الناصية من ذلك) أي من مطلق المسح الذي دلت عليه الآية لا انه مبين لاجمال فيها (قوله مع وجوده حسا) قال شيخنا الشهاب اى بناء على تسمية الفاسد نكاحا وقوله على تقدير تسليم ماذكر أي من عدم صحة النفي قال شيخنا الشهاب يشير الى منع وجوده حسا بان يخص النكاح بالصحيح واقول يستفاد من هذا المقام ان ماذكروه في نحو انما الاعمال بالنيات من ترجيح تقدير نحو الصحة على تقدير الكمال بان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات انما هو على تقدير تسليم عدم صحة النفي رأسا فليتأمل (قوله المرجح لنفي الصحة موجود الخ) قال العضد فان قيل هو اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف في مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى انتهى وقوله بالترجيح أي الذي هو بيان الاولوية وقوله وقد منعتموه أي في اللغويات حيث قلتم طريقها النقل وقوله ليس من ذلك أي من اثبات اللغة اذ لم نقل بكون اللفظ موضوعا لكذا في اللغة وقوله ترجيح خبر مبتدا محذوف أي هو أو مبتدأ خبره بالعرف أو في مثله أي وترجيح ماذكر جائز اتفاقا وقوله ولذلك يقال أي يبين وجه المشابهة التي هي العلاقة المصححة للمجاز ثم قال العضد قالوا العرف شرعا فيه أي في نحو لا صلاة الا بطهور مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة أو في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما الاجمال الا انه ظاهر عند كل في شئ ولو سلم انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا من انه أقرب الى نفي الذات انتهى وفي المحصول فان قلت اللفظ لم يدل على نفي الصفة أي الصحة بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التي هي الاصل فههنا لما لم توجد دلالة المطابقة التي هي الاصل كيف تبقى دلالة الالتزام التي هي الفرع الجواب انه لا نزاع في ان دلالة اللفظ على نفي الصفة تابعة لدلالته على نفي الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص في بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به في الباقي انتهى قلت وهو مما يتعجب منه فان الدلالة موجودة قطعا والمعدوم انما هو المدلول والتبعية للدلالة لا لوجود المدلول ثم رأيت الاصفهاني في شرحه قال ونقول ان دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء مدلولها عدم الدلالة فانها اما فهم المعنى من اللفظ أو كون اللفظ بحال يفهم السامع العالم بالوضع وهما موجودان ههنا انتهى فليتأمل (قوله فقد يعتد به) قد يستشكل هذا التعليل الدال على انه قد لا يعتد به بان الكمال لا يتوقف عليه الصحة فمع انتفاء الكمال يعتد به ولا بد الا ان يوجه هذا التعليل بان انتفاء الكمال صادق مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه الصحة فتعين التعليل فان انتفى الكمال فقد اعتد به أو مع بعض ما يتوقف عليه الصحة فلا (قوله لا اجمال فيه) أي في قوله رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قال شيخ الاسلام هذا الذي نفي

عنه

عنه الاجمال وسماه فى مبحث العام بالمقتضى بكسر الضاد نفى عنه ثم العموم قال الزركشى وهو اضطراب تبع فيه ابن الحاجب ورد بانه لا يلزم من نفى عمومه ثبوت اجماله بدليل انتفائهما اذا دل دليل على بعض المقدرات أو كان متضح الدلالة بدون عموم وتقدم اجمال والحديث المذكور من هذا القبيل وهذا الرد صحيح بالنظر الى من لم يثبت اجماله ثم اما بالنظر الى من أثبت اجماله ثم كالزركشى والشارح فلا الا ان يقال انه أثبته ثم نظرا لذاته ونفاه هنا نظرا للقرينة اه والراد بما ذكره هو الكمال وقوله للقرينة أى وهى العرف وهو مؤثر فى نفى الاجمال كما تقدم فى حرمت عليكم أمهاتكم بل الاقتران بمطلق القرينة يمنع الاجمال كما أفاده ما تقدم فى اعتراض العضد تعريف ابى الحسين وما ذكره السعد عليه من الجواب ورده ولا يخفى ان ذلك الجواب الذى رده هو ما ذكره شيخ الاسلام بقوله الا ان يقال الخ فيكون مردودا فليتأمل ثم قد ذكر السعد الاعتراض الذى أشار اليه الزركشى ثم أجاب عنه بوجه آخر لا يتوجه عليه شئ مما ذكر حيث قال قوله ولا اجمال فى نحو رفع الخ فان قيل قد ذكر فى بحث عموم المقتضى انه مجمل وانه أقرب من تعميم المقدر قلت ذلك بطريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم ان ليس المقدر أمرا متعينا وهذا على طريق التحقيق انتهى ويمكن ان يجاب أيضا عن الشارح بان كلامه ثم فى المقتضى من حيث هو مع قطع النظر عن خصوص الامثلة وكلامه هنا بالنظر لخصوص نحو هذا المثال مما ذكر معه المرجح وقد أشار السعد فى جوابه المذكور بقوله فيه وتقدير تسليم ان ليس المقدر أمرا متعينا الى انه مهما تعين المقدر أى ولو بنحو التبادر عرفا انتفى الاجمال فليتأمل (قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) قال شيخنا الشهاب هذا مساو لقوله لا نكاح الا بولى كما أشار اليه الشارح أى بقوله والكلام فيه الخ فكان اللائق ان يقتصر على أحدهما أو يذكرهما معا فى محل واحد انتهى وأقول تعدد الامثلة أبلغ فى الايضاح وفى دفع توهم قصر الحكم على بعضها والتفريق بينهما أبلغ فى الاهتمام بذلك اذ فيه اشارة الى ان كلا كأنه مقصود مستقل (قوله لاشتراكه بينهما) قد يقال اطلاق الحكم باجمال المشترك لا يوافق القول بظهوره فى معنييه عند التجرد عن القرائن كما تقدم نقله عن الشافعى رضى الله عنه ولا جدوى له على القول بانه مع اجماله يحمل عليهما عند ذلك احتياطا كما تقدم نقله عن القاضى وانما قيدت بالاطلاق احترازا عما اذا لم يمكن الجمع بين معنييه كما تقدم فى محله وعما لو قامت قرينة ارادة أحد المعنيين فقط من غير تعيينه (قوله والنور صالح للعقل ونور الشمس) اقول فيه بحث لان الظاهر المتبادر ان اطلاقه على العقل على سبيل المجاز وعلى نور الشمس على سبيل الحقيقة وقد يشعر بذلك قول الشارح لتشابههما بوجه ولا اجمال بمجرد ثبوت معنى حقيقى ومعنى مجازى كما علم مما تقدم عن العضد بل هو ظاهر فى المعنى الحقيقى فان حمل على المجازى كان مؤولا كما تقدم ذلك ثم رأيت شيخنا الشهاب نظر فى كونه مجملا بعد ان جزم بانه مجاز فى العقل نعم ان ثبت غلبة المعنى المجازى ومرجوحية المعنى الحقيقى أمكن توجيه الاجمال لانه اذا تعارض المجاز الغالب والحقيقة المرجوحة يجرى خلاف مشى المصنف منه على الاجمال كما تقدم أول الكتاب لكن لا يخفى ان جريان ذلك فى نحو هذا المثال من أبعد البعيد ان لم يقطع بامتناعه وقد يوجه أيضا بان استعماله فى العقل مجاز مشهور والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فيكون اللفظ بمنزلة المشترك وان

(لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) لا اجمال فيه وخالف القاضى أبو بكر الباقلانى والكلام فيه كما تقدم فى لا نكاح الا بولى والحديث فى الصحيحين بلفظ لا صلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (لوضوح دلالة الكل) كما تقدم بيانه (وخالف قوم) فى الجميع كما تقدم بيانه (وانما الاجمال فى مثل القرء) متردد بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما (والنور) صالح للعقل ونور الشمس

لم تصر الحقيقة مرجوحة فليتامل (قوله لتشابههما بوجه) أقول فيه أمران الاول انه يتامل موقع هذا التعليل فان صلاحية لفظ النور لهما ان كان بطريق الوضع لهما على وجه الاشتراك اللفظى أو المعنوى فاى موقع لاعتبار تشابههما وان كان بطريق الوضع لاحدهما والتجوز فى الآخر للتشابه المذكور فيتوجه انه لا اجمال فى اللفظ باعتبار معناه الحقيقى والمجازى كما تقدم عن العضد وغيره والثانى انه يتأمل أيضا وجه الاقتصار على العقل ونور الشمس مع عدم انحصار النور فيهما الا ان يكون الاقتصار على طريق التمثيل (قوله والجسم) أقول فيه نظر لان الظاهر ان الجسم من قبيل المتواطئ لان الظاهر انه موضوع للقدر المشترك بين الافراد وهو المركب من جزأين فصاعدا الى آخر ما تقرر بيانه فى محله واطلاق جعل المتواطئ من قبيل المجمل محل نظر قوى ولما عدا الامام فى المحصول المتواطئ من المجمل ويوافقه قول المصنف الآتى فى مسئلة تأخير البيان بخلاف المشترك والمتواطئ وبينه الشارح بقوله مما ليس له ظاهر رده الاصفهانى فى شرحه فقال وهذا باطل يعنى جعل اللفظ المتواطئ من الالفاظ المحكوم عليها بالاجمال حال كونه مستعملا فى موضوعه لانه متى استعمل اللفظ المتواطئ فى موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملا نعم اذا استعمل فى غير موضوعه فان استعمل فى مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملا انتهى وقال القرافى فى شرحه ثم المتواطئ لا يكون مجملا وهو مستعمل فى موضوعه الا باعتبار خصوصيات محاله لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر انتهى ثم قال تنبيه زاد سراج الدين فقال المتواطئ يكون مجملا اذا أريد به معين قلت وفى المحصول لم يشترط ذلك بل أطلق والاطلاق صحيح لان الله تعالى اذا قال فتحرير رقبة صدق ان لفظ الرقبة ظاهر بالنسبة الى القدر المشترك مجمل بالنسبة الى خصوصيات الرقبات فى أنواعها وأشخاصها ثم قال فالاجمال قسمان مانع من العمل وهو الذى ذكره سراج الدين وغير مانع وهو ما فى المحصول والاطلاق أرجح لانه يشمل القسمين والتقييد يخرج أحد النوعين فكان مرجوحا ثم قال سؤال جعله المتواطئ مجملا اذا استعمل فى موضوعه اذا أريد به أحد أنواعه أو أشخاصه مشكل لانه اذا أريد به ذلك لا يكون مستعملا فى موضوعه انتهى ويمكن ان يدفع هذا بانه ليس المراد بارادة ما ذكر استعمال اللفظ فيه بل المراد استعمال اللفظ فى الموضوع فى ضمن معين ثم قال تنبيه الاصل فى المتواطئ عدم الاجمال وان يحمل على مسماه المعنى الكلى حتى تدل قرينة على استعماله فى أخص من مسماه والاصل فى المشترك الاجمال حتى يبين فهما مشتركان انتهى وما أفاده قول الاصفهانى فان استعمل فى مورد من موارده الخ وقول سراج الدين المتواطئ يكون مجملا اذا أريد به معين وقول القرافى حتى تدل قرينة على استعماله فى أخص من مسماه من ان المتواطئ المستعمل فى بعض افراده من حيث خصوصه مجمل فيه شئ لان المتواطئ المستعمل فيما ذكر مجاز وقد صرح العضد كابن الحاجب كما تقدم ذلك بان اللفظ الذى يراد به مجازه بين أو لم يبين ليس بمجمل ونقله الاصفهانى نفسه عن ابن الحاجب وأقره اللهم الا ان يستثنى مثل هذا من المجاز أو يحمل كلامهم على ان المراد باستعماله فى مورد معين استعماله فى موضوعه فى ضمن مورد معين والوجه ان اجماله مخصوص بما اذا استعمل فى موضوعه مرادا فى ضمن فرد معين أو افراد معينة بخلاف ما اذا استعمل فيه من غير ملاحظة الافراد وما اذا أريد فى ضمن فرد ما وما اذا استعمل فى فرد معين أو افراد معينة فلا اجمال فيه حينئذ واعلم ان الصفى الهندى صرح بان

لتشابههما بوجه (والجسم)

نحو زيد مسمى به اثنان من المجمل حيث قال فى تفصيله والقول امامفرد او مركب والمفرد اما علم كزيدا المتردد بين الشخصين المسميين به الخ انتهى فعلم ان كلامن النص كزيد والمتواطئ كرجل قد يكون مجملا فاحفظه (قوله للسماء والارض لتماثلهما) قال شيخنا الشهاب أى فى الجسمية وهو التركيب من جزءين فصاعدا انتهى وقال شيخ الاسلام أى سعة وعددا انتهى وأقول فيه أمر ان نظير ما تقدم فى قوله لتشابههما بوجه وهذا وما قبله ذكره الغزالى وعبارته فى المستصفى اعلم ان الاجمال تارة يكون فى لفظ مفرد وتارة فى لفظ مركب الى أن قال اما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والفضة الناض والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقرء للحيض والطهر وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستعارا من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الام وضع للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل فى الشرع الى معان ولم يترك المعنى الوضعى أيضا انتهى ولا يخفى انه لم يذكر التشابه والتماثل على وجه التعليل وان قوله وقد يكون مستعارا الخ يقتضى دخول الاجمال المجازات والمنقولات وان قوله قد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض ظاهر فى ان تماثل السماء والارض ليس فى الجسمية كما فعله شيخنا (قوله ومثل المختار) انما كرر لفظ مثل فى هذا ليفيد ان المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه كالمصار فى زيد مصار والبر مصار عمرو رتبه بعد الاعلال واحدة مع اختلاف معناه باختلاف التقدير لا خصوص لفظ المختار (قوله لتردده بين الفاعل والمفعول) انما صرح بتعليل هذا دون غيره لانه قد يخفى معنياه المتردد هو بينهما وقد يقال قد يخفى أيضا تردد النور بين العقل ونور الشمس ويجاب بأن تعدد معنى اللفظ باعتبار الصيغة الواحدة كثير مشهور بخلاف تعدد معناه باختلاف التقدير فانه مما تكثر الغفلة عنه وعن كون تعدد معناه باعتبار هذه الجهة فلذا خصه بالتنبيه عليه (قوله ويسرى الاجمال الخ) قال شيخنا العلامة قد مر فى مبحث العام ان العام المخصوص ولو بمبهم حجة فى الباقى أى يعمل به فيه ولا يخفى ان منه هذه الآية فكونها مجملة وحجة لا يخفى تناقضه فالصواب على القول بأن مثل هذه الآية مجمل ان تنتفى حجيتها وتقييد الحجية بالعام المخصوص بمبين كما فعل ابن الحاجب وغيره فتأمل انتهى (وأقول) منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين المجمل المذكور هنا كما أشار اليه الشارح بقوله ويسرى الاجمال والمبهم المذكور هناك كما عبر به المصنف هناك كقوله الا بعضهم من نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم وتوهم اتحاد الاجمال والابهام وذلك ممنوع فان المبهم أعم من المجمل اذ قد يكون له ظاهر بخلاف المجمل وحينئذ فراد المصنف بالمبهم هناك ما لا تعين فيه مما له ظاهر كلفظ البعض كما مثل به الشارح هناك أى غير مراد به معين فى الواقع فحيث كان التخصيص بمجمل ومنه مبهم لا ظاهر له كما لو أريد بلفظ البعض معين فى الواقع أسقط الحجية لسريان الاجمال للمخصوص وهذا محمل ما هنا وحيث كان بمبهم بالمعنى المذكور لم يضر فى الحجية لان له ظاهرا يحصل الخروج عن العهدة بأقل مسماه وهذا محمل ما هناك ولهذا لما مثل الامام الرازى المجمل بواسطة تخصيصه بمجهول بما اذا قال عليه الصلاة والسلام فى قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم لا كلهم قال القرافى لا بد أن يقال بعضهم معينا أى فى الواقع اما

صالح للسماء والارض لتماثلهما (ومثل المختار لتردده بين الفاعل والمفعول) باعلاله بقلب يائه المكسورة أو المفتوحة ألفا (وقوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى وقد حمله الشافعى على الزوج ومالك على الولى لما قام عندهما (الا ما يتلى عليكم) للجهل بمعناه قبل نزول مبينه أى حرمت عليكم الميتة الخ ويسرى الاجمال الى المستثنى منه أى أحلت لكم بهيمة الانعام (وما يعلم تاويله الا الله والراسخون) فى العلم يقولون آمنا به لتردد لفظ الراسخون بين العطف والابتداء وحمله الجمهور على الابتداء لما قام عندهم

لو قال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجملا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض
كسائر المطلقات انتهى وأما تمثيل السعد للمخصوص بمجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله
أو اقتلوا المشركين الا بعضهم انتهى فيمكن حمله على ارادة البعض المعين فى الواقع فى مثاله الثانى
والا فهو ممنوع ومعارض بكلام غيره كالقرافى وبما قررنا يظهر ضعف استدلال شيخنا الشهاب
بتمثيل السعد على حقية الاشكال وذلك لان تمثيله مؤول أو ممنوع بتصريح غيره بخلافه
والتمسك بمجرد ما قاله السعد ليس بأولى من التمسك بما قاله القرافى فليتأمل (قوله وعليه) أى
على الابتداء ما قدمه المصنف فى مسئلة حدوث الموضوعات اللغوية الخ (لا يقال) كيف يكون
ما قدمه مبنيا على هذا مع قوله فيما قدمه وقد يطلع عليه بعض أصفيائه لان مقتضى الابتداء
ان احدا غيره تعالى لا يعلمه ومقتضى ما قدمه ان غيره قد يعلمه لقوله فيه وقد يطلع عليه الخ لانا
نقول المنفى بمقتضى ما هنا العلم المعتاد لغيره تعالى بأن يكون لغيره تعالى طريق معتاد
فى استعلامه والمثبت بمقتضى ما هنالك العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة
(قوله والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع الخ) قد يقال حديث خطبة حجة الوداع عام
وهذا الحديث خاص والخاص مقدم على العام تقدم أو تأخر فكان يتعين العمل بهذا الحديث
الا ان يجاب بأن عموم حديث خطبة حجة الوداع محقق وخصوص هذا الحديث بالمعنى الذى
يعارضه فيه ويقدم عليه غير معلوم لاجماله كما تقرر فلا يقوى على المعارضة والتخصيص فعملنا
بالمحقق وتركنا المحتمل الا انه يعكر على هذا قول الشارح الآتى والرابع ظاهر فى العود الى
الاحد اذ يكفى فى التخصيص ظهور الخاص فى معناه الا ان يمنع ظهوره فيما ذكر لكن روى
أحمد وأبو يعلى مرفوعا للجار أن يضع خشبه على جدار غيره وان كره فان صح كان معينا للرجوع
الى الاحد ولم يفد منع الظهور شيأ فليتأمل (قوله وقولك زيد طبيب ماهر الخ) عبارة الصفى
الهندى وقد يكون بسبب جمع الصفات وارادفها بما يصلح ان يرجع الى كلها أو الى بعضها نحو
قولك زيد طبيب أديب خياط ماهر فقولك ماهر يصح ان يكون راجعا الى الكل والى البعض
فقط وذلك البعض يصح ان يكون هو الآخر أو غيره قال فان قلت هو ظاهر فى العود الى الكل
عند البعض والى الاخير عند البعض الآخر وعلى التقديرين لا يتحقق الاجمال قلت أليس انه
عند البعض مجمل غير ظاهر فى شئ منها وغرضنا انما هو بطريق الاجمال فى الجملة لا الاجمال
المتفق عليه ثم الاجمال فى مثل هذا لازم على رأيهم أيضا اذا دل دليل على انه لا يرجع الى الكل
أو الى الاخير انتهى فلينظر السؤال والجواب فى مثال المصنف وبالجملة فكلام الصفى هذا
صريح فى انتفاء الاجمال عند من يقول بالعود الى الجميع ومن يقول بالعود الى الاخير فقط
وفى ذلك تأييد لما قدمناه من نفى الاجمال عن المشترك عند من يحمله على معنييه ظهورا
كالشافعى (قوله لتردد ماهر بين رجوعه الى طبيب الخ) أى لانه يحتمل ان يكون خبرا ثانيا لزيد
وان يكون صفة للخبر وهو طبيب ولا مزية لاحد الاحتمالين على الآخر (قوله ويختلف المعنى
باعتبارهما) أى فعلى الاول يكون المراد المهارة فى الطب وعلى الثانى يكون المراد المهارة مطلقا
كما قال العضد لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة فى الطب انتهى (قوله لتردد الثلاثة الخ)
حاصله انه يحتمل ان التقدير أجزاء الثلاثة زوج وفرد ويحتمل ان التقدير صفات الثلاثة زوج

وعليه ما قدمه المصنف فى
مسئلة حدوث الموضوعات
اللغوية من ان المتشابه ما
استأثر الله بعلمه (وقوله) عليه
الصلاة والسلام فيما رواه
الشيخان وغيرهما (لا يمنع
أحدكم جاره أن يضع خشبة
فى جداره) لتردد ضمير
جداره بين عوده الى الجار
والى الاحد وتردد الشافعى
فى المنع لذلك والجديد المنع
لحديث خطبة حجة الوداع
لا يحل لامرئ من مال أخيه
الا ما أعطاه عن طيب نفس
رواه الحاكم باسناد على شرط
الشيخين فى معظمه وكل
منهما منفردا فى بعضه
وخشبة فى الاول روى
بالافراد منونا والاكثر
بالجمع مضافا (وقولك زيد
طبيب ماهر) لتردد ماهر
بين رجوعه الى طبيب والى
زيد ويختلف المعنى باعتبارهما
(الثلاثة زوج وفرد) لتردد
الثلاثة فيه بين جميع
أجزائها وجميع صفاتها

وفرد فالثلاثة يحتمل ان الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار اجزائها فلا يلزم اتصافها بالصفتين بل اتصاف اجزائها أى بجزئيها بهما ويحتمل ان الحكم عليها باعتبار صفاتها فيلزم اتصافها بالصفتين مع استحالته وهذا كلام صحيح لاغبار عليه خلافا لما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال بعد ما مهده وبذلك علم انه كان الاولى ان يقول لتردد الثلاثة فيه بين اتصافها بصفتيها واتصاف اجزائها بهما انتهى بل ما عبر به الشارح اقعد لان المدعى اجماله لفظ الثلاثة ولا معنى لاجماله الا تردده بين ان يراد به الاجزاء وان يراد به الصفات واما تردد الثلاثة بين اتصافها واتصاف اجزائها فهو فرع عن هذا التردد فليتأمل (قوله وان تعين الاول نظرا الى صدق المتكلم) قد يقال هلا كانت استحالة اجتماع وصفى الزوجية والفردية واستحالة ثبوت الزوجية لها وبداهة ثبوت الفردية لها قرينة مقارنة دالة على الاحتمال الاول مانعة من الاحتمال الثانى فينتفى الاجمال عن هذا الكلام ويمكن ان يكون هذا وجه قول أبى زرعة والبرماوى فى عده هذا المثال من المجمل نظر لايخفى وأما مادفع به المحشيان هذا النظر فلا يخفى مافيه وعندى انه غير دافع له فليتأمل وقد يتعسف فى دفعه بأنه لما كان الكلام قد يكون صدقا وقد يكون كذبا وقد يقصد المتكلم المعنى الكاذب لاعتقاد او غيره لم تعد هذه القرينة قرينة دافعة للاجمال فليتأمل (قوله والثانى مقترن بمفسره) أى وان تأخر عنه فى النزول وكأنه لايعد مثل هذا الفاصل الواقع بينهما مانعا من الاقتران وفى هذا الكلام دلالة على ان الاقتران بالمفسر مانع من الاجمال وهو موافق لما تقدم عن العضد فى المشترك ومؤيد للنظر السابق فى مثال الثلاثة زوج وفرد وكان الاول يمنع الاقتران نظرا لتأخر النزول بل والفصل بينهما بناء على ان مثل هذا الفصل مانع من الاقتران وهو الظاهر أو ينظر الى حالته قبل نزول المبين كما قال الشارح فيما تقدم للجهل بمعناه قبل نزول مبينه ويحتمل ان المراد أنه مجمل عند داود ايضا وانه انما يمنع وقوع المجمل غير مبين لا مطلقا (قوله فان تعذر حقيقة) قال شيخنا من تسمية المعنى باسم اللفظ انتهى وكأنه يعرب حالا اى حال كونه حقيقة لا مجازا أى معنى حقيقيا لا مجازيا فان المسمى الشرعى قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا اذ المجازات قد تكون شرعية ويمكن ان يراد بالحقيقة هنا نفس الامر اى فان تعذر المسمى الشرعى بحسب الحقيقة ونفس الامر وان يجعل تمييزا محولا عن الفاعل أى فان تعذرت حقيقة المسمى الشرعى أى المسمى الشرعى بنفسه (قوله فيرد اليه بتجوز) لايخفى ان المناسب لمقابلة هذا بقوله أو مجمل الخ رجوع ضمير يرد للفظ اذ المجمل من أقسامه أى يرد اللفظ الى المسمى الشرعى بتجوز بان يحمل على معنى شرعى مجازى وأيضا فلو رجع للمسمى الشرعى صار التقدير فيرد المسمى الشرعى الى المسمى الشرعى بتجوز ولا معنى له ثم يمكن خلو يرد من الضمير بحمله على التمام والتقدير فيحصل الرد أى رد اللفظ اليه بتجوز (قوله بان يقال كالصلاة) قال شيخنا الشهاب يعنى اطلقت فى الحديث وأريد بها هذا المعنى اذ لو كان من التشبيه البليغ على حذف الاداة لكان مدخولها حقيقة وليس استعارة لذكر الطرفين انتهى (وأقول) قوله وأريد بها هذا المعنى أى مشابه الصلاة فمعنى قوله الطواف بالبيت صلاة الطواف بالبيت مشابه للصلاة وقوله وليس استعارة الخ هذا قول الجمهور فى نحو زيد اسد وذهب بعضهم ونقل عن المحققين الى جواز حمله على الاستعارة كما بسطنا الكلام فيه عند

وان تعين الاول نظرا الى صدق المتكلم به اذ حمله على الثانى يوجب كذبه والاصح وقوعه) أى المجمل (فى الكتاب والسنة) للامثلة السابقة منهما ونفاه داود ويمكن ان ينفصل عنها بان الاول ظاهر فى الزوج لانه المالك للنكاح والثانى مقترن بمفسره والثالث ظاهر فى الابتداء والرابع ظاهر فى عوده الى الاحد لانه محط الكلام (و) الاصح (أن المسمى الشرعى) للفظ (أوضح من) المسمى (اللغوى) له فى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيحمل على الشرعى وقيل لا فى النهى وقال الغزالى هو مجمل والآمدى يحمل على اللغوى (وقد تقدم) ذلك فى مسئلة اللفظ اما حقيقة أو مجاز وذكره هنا توطئة لقوله (فان تعذر) أى المسمى الشرعى للفظ (حقيقة فيرد اليه بتجوز) محافظة على الشرعى ما أمكن (أو) هو (مجمل) لتردده بين المجاز الشرعى والمسمى اللغوى (أو يحمل على اللغوى) تقديما للحقيقة على المجاز (أقوال) اختار منها المصنف فى شرح المختصر كغيره الاول مثاله حديث الترمذى وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله أحل فيه الكلام تعذر فيه مسمى الصلاة شرعا فيرد اليه بتجوز بان يقال كالصلاة باعتبار الطهارة والنية ونحوهما

قوله فى أول الكتاب منهلا يروى ويمير (قوله أو يحمل على المسمى اللغوى وهو الدعاء بخير) أى بأن يجعل المراد منه هو المعنى اللغوى (وأقول) ظاهره انه اذا حمل على ذلك كان حقيقة وقد يتوقف فى ذلك بان الطواف ليس دعاء وان كان قد يصاحبه فاطلاق الصلاة بالمعنى اللغوى على الطواف من اطلاق اسم الشىء على ما يصاحب ولو فى الجملة ذلك الشىء ومثل ذلك مجاز لا حقيقة فلا يصدق قوله تقديما للحقيقة على المجاز اللهم الا أن يكون المراد ان معنى قوله صلاة انه يصاحب الصلاة بالمعنى اللغوى وعلى هذا فقد يجعل على حذف المضاف أى ذو صلاة بمعنى انه مصاحب لها فلم يخرج الصلاة عن معناها اللغوى وان كان فى حملها على الطواف مسامحة ثم رأيت شيخنا العلامة أورد الاشكال ثم أجاب بما فيه نظر فليتامل (قوله والمختار ان اللفظ المستعمل لمعنى تارة الخ) أقول فيه أمران الاول ان هذه المسئلة يشملها ما سبق اذ لا فرق فى كل من الشيئين اللذين يتردد المجمل بينهما بين ان يكون معنى واحدا أو أكثر وانما أفردها المصنف بالذكر نظرا لمقابل المختار النافى للاجمال نظرا لترجيح الحمل على المعنيين نظرا الا انه أكثر فائدة ولان المسئلة ليست مشروطة بسبق تقرر المعنى والمعنيين لذلك اللفظ كما هو المتبادر من فرض ما سبق بل يكفى فيها احتمال اللفظ لذلك * والثانى ان شيخنا العلامة قال اذا تاملت تقرير الشارح لمعنى الكلام ظهر لك ان صواب العبارة ان يقول ان اللفظ المتردد بين معنى تارة ومعنيين الخ اذ اللفظ المذكور لم يتحقق له سبق استعمال فيما ذكر بل ليس فيه الا هذان الاحتمالان انتهى (وأقول) قد تقرر فى المنطق الموسوم بانه معيار العلوم ان ثبوت أمر لآخر له كيفية فى الواقع من الامكان وغيره تسمى تلك الكيفية مادة القضية والصورة المعقولة منها فى القضية المعقولة واللفظ الدال عليها فى القضية الملفوظة تسمى جهة القضية فان اشتملت القضية على البيان سميت موجهة والا سميت مهملة من حيث الجهة ثم الجهة ان وافقت المادة كانت القضية صادقة والا فكاذبة وحينئذ فلنا ان نجعل جهة النسبة فى قول المصنف المستعمل هو الامكان غاية الامر انه لم يبين فتكون القضية المشار اليها بتلك النسبة مهملة من حيث الجهة واهمال القضية من حيث الجهة لا يخرجها عن مادتها فى الواقع كما هو معلوم مقرر وعلى هذا فالمعنى ان اللفظ الذى يمكن استعماله بمعنى الخ وهذا لا يقتضى وجود الاستعمال بالفعل كما فى قولك زيد كاتب بالامكان فانه لا يقتضى وجود الكتابة بالفعل غاية الامر ان هذه القضية موجهة والقضية فيما نحن فيه مهملة من حيث الجهة لكن اهمالها كذلك لا يخرجها عن مادتها فى الواقع وبهذا يظهر لك ان قول الشيخ ظهر لك ان صواب العبارة الخ المقتضى ان عبارة المصنف غير صواب ممنوع بالقواعد المقررة وانه لا منشأ لامثال ذلك الاعتراض الا اهمال مراعاة تلك القواعد والجرى على المالوف بين الناس فتامل لا يقال لفظ المستعمل وصف لانه اسم مفعول وحقيقته الحال كما قرره المصنف فيما سبق فى اسم الفاعل وحمله على معنى الامكان ينافى ذلك لانا نقول هذا غلط واضح فان المحمول ههنا على الامكان ليس اسم المفعول بل نسبته الى الذات وفرق كبير بينهما فالمعنى ان اللفظ الذى يمكن ان يتصف بالاستعمال بالفعل فى معنى تارة الخ لا يقال لم يحصل بذلك الخلاص عن الاشكال لان الاستعمال غير متحقق حال التكلم اى تكلم المصنف لانا نقول ليس المراد بالحال فى قولهم الوصف حقيقة

أو يحمل على المسمى اللغوى وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه فلا يعتبر فيه ما ذكر أو هو مجمل لتردده بين الامرين (والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى أحدهما)

في

فى الحال حال التكلم بل حال التلبس كما قرر ذلك المصنف فيما سبق وبسطنا تقريره وتأييده وتوضيحه ورد ما أطال به الشيخ هناك فراجعه وكفاك حجة قاطعة على صحة ما قلنا ما صرح به أئمة المنطق من ان نحو زيد كاتب قد تكون مادته الامكان مع ان المحمول فيه اسم فاعل وهو حقيقة فى الحال فاحفظ ذلك (قوله على السواء) قال شيخنا الشهاب متعلق بمستعمل أو حال من تارة وتارة انتهى وقوله وقد أطلق أى استعمل قال شيخنا الشهاب حال من ضمير المستعمل انتهى (قوله والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال) قال شيخ الاسلام وظاهره ان المراد بآخره قوله ويوقف الآخر وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح وقيل يعمل به أيضا فانه يقتضى ان غير المصنف قال ذلك أو بعضه ويجاب بانه أراد ان الجزم بتقييده ذلك مع ما بعده مما ظهر له من فحوى كلام القوم فلا ينافيه ان لغيره فيه كلاما يخالفه انتهى (وأقول) لا يخفى ان قضية قوله ويوقف الآخر مع حكاية الشارح مقابله ان الاختلاف فى وقف الآخر والعمل به ثابت فى كلامهم وثبوت هذا الاختلاف فيه يتضمن ان العمل بالاول الذى هو احد المعنيين ثابت فيه أيضا اذ من أبعد البعيد ان يختلفوا فى المعنى الآخر هل يوقف أو يعمل به ويسكتوا عن المعنى الاول أو يذكروا فيه خلاف العمل مع دخوله على كل تقدير وهذا الصنيع صريح فى تقييد مسئلة الاجمال فى كلامهم بما اذا لم يكن ذلك المعنى احد المعنيين وقضية ذلك ان المصنف أخذ تقييد احدى المسئلتين من الاخرى ومثل هذا لا يناسبه ان يقال فيه انه مما ظهر له ولا أن يقال الظاهر انه مرادهم فالاشكال قوى وفى جواب الشيخ ما فيه والظاهر انه مرادهم أيضا أى كما انه ظهر له (قوله بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء) احتراز عن القول بانه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر فلا اجمال فيه بل هو من الظاهر كما علم مما سبق (قوله استفيد منه معنى واحد) قال شيخنا الشهاب فيه نظر ولو عكس كان أظهر انتهى وقد بسط شيخ الاسلام تقرير هذا الاشكال وجوابه فليراجع وقال الكمال ما نصه والمعنى الواحد المستفاد هو الوطء الذى هو وصف للمحرم فعلا أو تمكينا والمعنيان هما عقده النكاح لنفسه وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد انتهى وحاصله ان الوطء فعلا وتمكينا لما اتحد متعلقه فان متعلق الواطئية والموطوئية واحد وهو المحرم عد معنى واحدا والعقد لما تعدد متعلقه فانه تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره عد معنيين وفيه نظر لان المحذور الكون متزوجا والكون مزوجا ومتعلقهما واحد وهو المحرم غاية ما فى الباب ان الثانى يتعلق بغيره أيضا ولا دخل لذلك فى المحذورية ولا منع له من اتحاد متعلقها كما ان الواطئية تتعلق بغيره ولم يمنع تعلقها به اتحاد المتعلق عندكم ويمكن ان يفرق بان الغرض بالذات من التزويج لما رجع الى الغير كان منظورا اليه بالذات بخلاف الغرض بالذات من الوطء فانه غير راجع الى الغير فلذا نظروا اليه فى الاول دون الثانى حتى عدوا المعنى فى الاول دون الثانى (قوله أى بان تعقد لنفسها أو تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة) أقول يحتمل ان يكون مراده ان المعنى الواحد الذى يستعمل فيه اللفظ تارة هو عقدها لنفسها والمعنيان اللذان يستعمل فيهما تارة أخرى وذلك المعنى أحدهما ان تعقد لنفسها أو تاذن لوليها ويحتمل ان يكون مراده ان المعنى الواحد ان تاذن لوليها وان المعنيين ان تاذن لوليها أو تعقد لنفسها ويؤيد

تارة أخرى على السواء وقد اطلق (مجمل) لتردده بين المعنى والمعنيين وقيل يترجح المعنيان لانه اكثر فائدة (فان كان) ذلك المعنى (احدهما فيعمل به) جزما لوجوده فى الاستعمالين (ويوقف الآخر) للتردد فيه وقيل يعمل به ايضا لانه اكثر فائدة والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال والظاهر انه مرادهم ايضا مثال الاول حديث مسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه ان حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يطا ولا يوطأ اى لا يمكن غيره من وطئه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره ومثال الثانى حديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اى بان تعقد لنفسها او تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها ابو حنيفة وكذلك بعض اصحابنا لكن اذا كانت فى مكان لا ولى لها فيه ولا حاكم

الاول مافى بعض النسخ مماصورته هكذا أى بان تعقد انفسها أو بان تعقد لنفسها أو تاذن لوليها انتهى ويبعده انه يلزم عليه ان يكون عقدها لنفسها أمرا معلوما محقق الثبوت واذنها لوليها مع عقده لها غير معلوم وغير محقق الثبوت مع ان العكس أولى كما لا يخفى ومع ان جواز عقدها لنفسها انما هو عند أبى حنيفة فيحتاج الى بناء التمثيل على الاحتمال والفرض وهو كاف فى التمثيل ومن هنا يعلم ان قول الشارح وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة لا يتوقف عليه صحة التمثيل وانما ذكره لزيادة الفائدة وكون صحة التمثيل عليه أبلغ فليتأمل (قوله ونقله يونس) اعترض عليه بان الذى نقله يونس انما هو أنها تولى أمرها امرأ يزوجها وأما تزويجها نفسها فانما هو وجه حكاه الماوردى انتهى وقد يجاب بان ذلك مراد الشارح وان تسمح فى التعبير أو انه اطلع على نقل عن يونس يوافق ماذكره عنه والمسئلة مبسوطة محررة فى كتب الفروع فلتراجع منها (قوله البيان اخراج الشئ) أى من قول أو فعل من حيز الاشكال الى حيز التجلى أى من حال اشكاله وعدم فهم معناه الى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب مايدل عليه من حال أو قال وفى العضد وغيره البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ماحصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعانى الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفى بالنظر الى الاول وهو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلى والوضوح وأورد عليه ثلاثة اشكالات أحدها البيان ابتداء من غير تقرر اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ الحيز فى الموضعين مجاز والتجوز فى الحد لا يجوز ثالثها ان التجلى هو الوضوح بعينه فيكون مكررا زاد العضد ولا يخفى انها مناقشات واهية انتهى أى لان البيان ابتداء من غير سبق اشكال لا يسمى بيانا فى الاصطلاح وان سمى به لغة والكلام فى الاصطلاح وان اصطلح أحد على تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولا يضرنا وأن التجوز فى الحد لا يمتنع مطلقا بل يجوز عند وضوح المعنى وفهم المراد كما تقرر فى محله ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعانى كالاشكال والاتضاح قرينة على المقصود وان زيادة لفظ آخر كالتفسير لما قبله لزيادة الوضوح المقصود فى التعاريف لا يعد تكرارا فقول الشارح بمعنى التبيين اشارة الى ان له معانى أخر وقوله فالاتيان بالظاهر الخ دفع للاشكال الاول ومتابعة المصنف للصيرفى مع الاطلاع قطعا على هذه الاشكالات فانها مذكورة حتى فى المختصر لعدم اعتداده بها واسقاط لفظ الوضوح لعدم الحاجة اليه وزاد الشارح معناه تفسير التجلى لانه أوضح منه (قوله فالاتيان بالظاهر من غير سبق اشكال الخ) قال شيخنا الشهاب أى فهذا الظاهر لا مجمل ولا مبين وفيه نظر اذ لا واسطة وجواب الحاشية ضعيف انتهى (وأقول) هذا النظر مدفوع ولا اشكال فى اثبات الواسطة فانه أمر اصطلاحى لا مشاحة فيه وجواب الحاشية صحيح قوى موافق لقول العضد السابق ولا يخفى انها مناقشات واهية ولما تقدم فى بيانه على ان هذا الكلام من الشيخ غير لاق لما نحن فيه اذ كلامنا فى البيان بمعنى التبيين وكلامه فى المبين وفرق عظيم بينهما ولهذا قال العضد كما تقدم والمبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة ثم قال وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شئ عليم انتهى مع قوله السابق آنفا ولا يخفى

ونقله يونس بن عبد الاعلى عن الشافعى رحمه الله

(البيان)

بمعنى التبيين (اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلى) أى الاتضاح فالاتيان بالظاهر من غير سبق اشكال لا يسمى بيانا

انها

(وانما يجب) البيان (لمن اريد فهمه) المشكل (اتفاقا) لحاجته اليه بان يعمل به او يفتى به بخلاف غيره (والاصح انه) اى البيان (قد يكون بالفعل) كالقول وقيل لا لطول زمن الفعل فيتأخر البيان به مع امكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع

انها مناقشات واهية الدال على ان الاتيان بالظاهر ابتداء ليس بيانا اصطلاحا واعلم ان المبين بكسر الياء كما ضبطه بذلك صاحب النقود وفى ترجمة ابن الحاجب بقوله البيان والمبين (قوله وانما يجب البيان لمن أريد فهمه اتفاقا) أقول فيه أمور * أحدها قال الاصفهانى فى شرح المحصول بعد ما بين ان الامام تبع فى هذا صاحب المعتمد وفيه نظر من وجهين أحدهما ان ماذكره صاحب المعتمد وهو اذا أريد من شخص فعل ما يجب بيان ذلك الفعل له والا يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل هذا يستقيم على أصل أبى الحسين فانه يمنع تكليف ما لا يطاق وأما على أصل المصنف وهو القول بتجويز التكليف بالمحال فلا انتهى وبه يشكل دعوى المصنف الاتفاق اللهم الا أن يتكلف حمله على اتفاق المانعين تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ما فيه ولك ان تقول انما يتوجه الاشكال على المصنف لو قال انما يجب لمن كلف لكنه انما قال لمن أريد فهمه ومن أراد الله فهمه يستحيل عدم البيان له والا تخلف المراد وهو محال فلا اشكال عليه فليتأمل نعم لما قال الاسنوى يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى قال ابن جماعة فى هذا التعبير قصور والمطابق لما يأتى فى آخر التعليل ان يقول لمن أوجب الله تعالى عليه ان يفهم انتهى واذا تأملنا ما قاله المصنف بما قلنا لم يبق عليه اشكال مطلقا ثم ذكر الاصفهانى الوجه الثانى بما ينبغى الوقوف عليه * الامر الثانى قال المصنف فى شرح المنهاج بعد ما شرح قوله انما يجب لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض ما نصه هذا ماذكره المصنف تبعا للامام والامام تبع فيه أبا الحسين وفيه نظر من وجهين أحدهما اطلاق قوله يجب البيان لمن أريد فهمه يشعر بانه يجب على الله تعالى وهذا انما يقوله المعتزلة فهى عبارة رديئة والاولى التعبير بان البيان لمن أريد فهمه لا بد من وقوعه والثانى ان فيه اشعارا بانه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كان ولیس كذلك بل الرجال والنساء سواء فى ذلك انتهى والوجه الاول وارد على عبارته هنا * الامر الثالث ان ماذكره من الوجوب ينافى قوله الآتى تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز لان وجوب البيان ينافى جواز تاخيره عن وقت الفعل ويمكن ان يجاب بوجهين أحدهما ما سبق من ان الوجوب هنا باعتبار ارادة الفهم لاستحالته من غير بيان وأما عدم الوجوب الذى تضمنه ما سيأتى فهو باعتبار جواز تكليف ما لا يطاق والثانى بناء الوجوب هنا على عدم جواز تكليف ما لا يطاق كما أفاده ما تقدم عن الاصفهانى ويوافقه ان المصنف فى شرح المنهاج علل الوجوب بان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بما لا يطاق بخلاف عدم الوجوب المفهوم مما سيأتى فانه مبنى على جواز ماذكر كما صرح به الشارح فيما سيأتى نعم قد يستبعد الوجه الاول بان الظاهر ان مراده بمن اريد فهمه من اريد تكليفه بالفهم بالذات او التبع لتوقف المكلف به عليه بدليل انه فى شرح المنهاج عبر بقوله يجب البيان لمن اريد فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى وقد يدفع الاستبعاد والاستدلال بان هذه مسئلة اخرى غير ما فى شرح المنهاج كما قد يشعر بذلك تعليل الشارح وعدوله عما علل به فى شرح المنهاج (فان قيل) يمكن ان يجاب ايضا بان وجوب البيان انما ينافيه جواز ترك البيان لا جواز تاخيره لان تاخير البيان غير تركه (قلت) لا يخفى بعد هذا لان تاخير البيان عن وقت الفعل الذى

كلف به ترك للبيان فى الوقت الذى كلف فيه بالفهم فليتأمل (قوله قلنا لانسلم امتناعه) اعترضه الكمال بان فيه اجحافا فى اختصار الجواب بالنسبة الى ما فى عبارة المختصر وبين ذلك (وأقول) جوابه ان هذا الاجحاف لايضر ولا يترتب عليه خلل لان ماذكره الذى هو الوجه الرابع فى المختصر يغنى عن بقية الوجوه مع الاختصار فراجعه وتامله تعرفه ومن هنا قد يقال انه على هذا مما لا يعد اجحافا مطلقا لان الاختصار من غير خلل لا يكون اجحافا (قوله والاصح ان المظنون يبين المعلوم) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب أى المظنون المتن كخبر الآحاد دون الدلالة وكذا الكلام فى المعلوم انتهى (وأقول) وجه ما قاله ان المعلوم الدلالة لا خفاء فيه ليحتاج للبيان أوليتصور بيانه بالمظنون بل هو أوضح من المظنون فلا يتصور بيانه به * الثانى قال الكورانى هذا ظاهر كلام الامام فى المحصول والتحقيق فى هذا المقام ان المبين ان كان عاما أو مطلقا فيشترط ان يكون بيانه أقوى لانه يرفع العموم الظاهر والاطلاق وشرط الرافع ان يكون أقوى وأما المجمل فلا يشترط ان يكون بيانه أقوى بل يحصل بادنى دلالة لان المجمل لما كان محتملا للمعنيين على السواء فاذا انضم الى احد الاحتمالين أدنى مرجح كفاه انتهى (وأقول) اما أولا فما نقله عن ظاهر كلام المحصول نقله صاحب الاحكام عن أبى الحسين فى المعتمد ثم اختاره وتبعه ابن الحاجب وقال انه التحقيق وأما ثانيا فقد فرض الكلام فى أعم من بيان المجمل مع ان كلام المصنف هنا انما هو فى بيان المجمل كما هو ظاهر وأما ثالثا فجواب ما استند اليه فيما قال انه التحقيق ان متعلق البيان هو المدلول وهو ظنى فيهما (قوله والاصح ان المتقدم وان جهلنا عينه الخ) أقول فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام أى والمقارن فيما يظهر وانما تركوه لقلته وخفاء تصويره انتهى (قلت) وفيه نظر لانه ان أريد المقارن للبيان الآخر بان يقارن البيانان سواء قارنا المبين أيضا أم تأخرا عنه ففيه انهما اذا تقارنا لم يمكن تعيين احدهما لكونه البيان حتى يصح اتصاف الآخر بانه مقارن للبيان اذ الحكم على احدهما بعينه بانه للبيان من التحكم المحض وايضا فالحكم بان المقارن هو البيان مناف للحكم بانه مقارن للبيان ثم هذا ظاهر اذا وجد تقارن حقيقة كأن كان المبين الامر بالضرب فقال اضربوا واضربه باليد مقارنا الضرب به باليد بحيث كان زمان القول بقدر زمان ضربه باليد اما لو قارن احدهما بعض الآخر كان امر فى المثال الآتى فى المتن بطواف واحد عند شروعه فى الطوافين فهل هو من باب تقدم القول حتى يكون البيان هو القول عند ابى الحسين ايضا فى قسم الاختلاف الآتى او امر بطواف واحد مع آخر اجزاء الطوافين فهل من باب تقدم الفعل حتى يكون الفعل هو البيان عند ابى الحسين فيما ذكر فيه نظر ولا يبعد ان الامر كذلك ويبقى ما لو قارن القول اثناء الفعل كان قارن مجموع آخر الطواف الاول وأول الطواف الثانى او وقع بينهما فليتامل فيه على قول ابى الحسين وان اريد المقارن للمبين بان قارن احدهما المبين وتاخر الآخر عنه ففيه ان هذا داخل فى المتقدم اذ المراد به المتقدم على البيان الآخر وهذا كذلك فعبارتهم شاملة له فلا حاجة الى زيادته والتردد فيه فليتامل * والثانى انه قد يستشكل ثمرة هذا الخلاف فى القسم الاول فان الغرض فيه اتفاقهما فى البيان فلا تفاوت بين كون البيان هو الاول دون الثانى وعكسه الا ان يجاب بان تعلق التكليف تعلق الزام انما يكون بعد البيان فاذا مضى بعد الاول من البيانين زمن

يمكن

قلنا لا نسلم امتناعه (و) الاصح (ان المظنون يبين المعلوم) وقيل لالانه دونه فكيف يجعل فى محله حتى كأنه المذكور بدله قلنا لوضوحه (و) الاصح (ان المتقدم) وان جهلنا عينه من القول والفعل

المتفقين فى البيان (هو البيان) أى المبين والآخر تاكيد له وان كان دونه فى القوة وقيل ان كان كذلك فهو البيان لان الشئ لا يؤكد بما هو دونه قلنا هذا فى التاكيد بغير المستقل اما بالمستقل فلا الا ترى ان الجملة تؤكد بجملة دونها (وان لم يتفق البيانان) القول والفعل كان زاد الفعل على مقتضى القول (كما لو طاف) صلى الله عليه وسلم (بعد) نزول آية (الحج) المشتملة على الطواف (طوافين وأمر بواحد فالقول) أى فالبيان القول (وفعله) صلى الله عليه وسلم الزائد على مقتضى قوله (ندب أو واجب) فى حقه دون أمته (متقدما) كان القول على الفعل (أو متاخرا) عنه جمعا بين الدليلين (وقال أبو الحسين) البصرى البيان هو (المتقدم) منهما كما فى قسم اتفاقهما أى فان كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فالقول ناسخ للزائد منه قلنا عدم النسخ بما قلناه أولى ولو نقص الفعل عن مقتضى القول كان طاف واحدا وأمر باثنين فقياس ما تقدم لنا أن البيان هو القول ونقص الفعل عنه تخفيف فى حقه صلى الله عليه وسلم تاخر الفعل أو تقدم وقياس ما تقدم لابى الحسين البصرى ان البيان المتقدم فان كان القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فازاده القول عليه مطلوب بالقول * (مسئلة تأخير البيان) لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ماسياتى (عن وقت الفعل

يمكن فيه الفعل فان قلنا البيان هو الاول استقر التكليف او الثانى فلا والثالث ان قوله وقيل ان كان أى الآخر كذلك اى دونه أى دون المتقدم فى القوة فهو أى الآخر البيان لم يفصح فيه عن ان الاول حينئذ تأكيد للآخر فيلزم تقدم التأكيد أولا وحينئذ فاما ان يجعل بيانا أيضا فينافى قوله فهو البيان أولا فيلزم ان يكون لغوا وقد يلتزم الاول وجواز تقدم التأكيد وقد ذكر بعض النحويين فى تكرير ما الحجازية ان الاولى تاكيد للثانية والرابع انهم سكتوا عما لو كان البيانان المختلفان قولين كما لو أمر عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج مرة بطواف وأخرى باكثر أو فعلين كما لو فعل بعد نزولها فى احدى حجتيه طوافا وفى الاخرى أكثر ودلت القرينة على ان الاتيان بالاكثر لاجل الحج فيحتمل فى القولين أن ينظر الى كونهما عاما وخاصا أو مطلقا ومقيدا الى غير ذلك ويعمل بمقتضى القواعد فيما ذكر كأن تساويا ولم يمكن الجمع فان تأخر الاكثر كان موجبا للزيادة أو الاقل كان ناسخا للزيادة كما فى غير البيان ويحتمل خلافه ومنه أن يحمل الواحد على الاقل والاكثر على الاكمل وأما الفعلان فقد اختلفوا فى وقوع التعارض فيهما فجزم فى المختصر والمنهاج بانهما لا يتعارضان لانه يجوز أن يكون الفعل فى وقت واجبا وفى غيره بخلافه لان الافعال لا عموم لها قال الزركشى لكن حكى جماعة قولا بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق فى صلاة الخوف ولهذا رجح الشافعى منها ما هو أقرب لهيئة الصلاة ورجح غيره الاخير وقال الشيخ ولى الدين ليس الترجيح هنا بمعنى الغاء الآخر فان جميع الهيآت الواردة فى ذلك يجوز العمل بها والترجيح انما هو فى الافضلية وليس الكلام فيه فيحتمل فيما لو وقعا بيانا أن يجرى فيهما ذلك أو بعضه ويحتمل ان البيان هو الاول وأما الثانى فان كان هو الاقل فهل هو ناسخ لزيادة الاول فى حقه فقط أو فى حقه وحق غيره أو مبين لان المراد به الكمال لانه أهون من النسخ أو لان الاكثر فى الفرض وان النفل يكفيه واحد لان الحجة الثانية نفل فيه نظر وان كان هو الاكثر فهل يحمل على زيادة الواجب فى حقه فقط أو فى حقه وحق غيره او على الكمال فيه نظر وقياس قول المصنف وفعله ندب أو واجب أى فى حقه دون أمته ان الزيادة هنا مندوبة أو واجبة عليه دون أمته فليتأمل (قوله المتفقين فى البيان) أى بان لم يزد أحدهما على مقتضى الآخر كما يؤخذ من كلام الشارح الآتى فيما اذا لم يتفقا (قوله فالقول أى فالبيان القول) قال شيخنا الشهاب قوله القول قدره لحصر البيان فيه انتهى (وأقول) ظاهر هذه العبارة ان الاول من الطوافين ليس بيانا ولا مؤكدا له بل أتى به لمحض الامتثال ويحتمل أن يقال انه مؤكد له وهو ظاهر فى تاخره (قوله الزائد على مقتضى قوله) هو صادق بالاول وبالثانى لكن الاوفق حمله على الثانى ليكون الاول هو ركن الحج لانه الاليق بحال النبى من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها (قوله كما فى قسم اتفاقهما) قال شيخنا الشهاب الاضافة بيانية (اقول) أو من اضافة الاعم الى الاخص (قوله كما سبق) أى ندب أو واجب فى حقه فقط صلى الله عليه وسلم (قوله قلنا عدم النسخ بما قلناه) أى بسبب ما قلناه وهو الحمل على الوجوب أو الندب فى حقه صلى الله عليه وسلم (قوله كما سبق) أى من انه تخفيف فى حقه صلى الله عليه وسلم (قوله بقرينة ماسيأتى) استدلال على التعميم (قوله عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب أى الزمن الذى وقته الشارع لفعل ذلك

الفعل انتهى (وأقول) المفهوم من التأخير عن الوقت تأخيره الى خروجه ولا يبعد ضبط التأخير الغير الواقع بالتأخير الى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه ثم رأيت ما سيأتي قريبا (قوله غير واقع) لا يقال بل وقع كما في صبح ليلة الاسراء لانا نقول صبح ليلة الاسراء لم يجب أصلا أما الان وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فوات وقتها ولم يبين له صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يفعلها أداء ولا قضاء وأما لان الوجوب انما كان لظهر ذلك اليوم فما بعده دون ما قبله ومن هنا يعلم ان الكلام في غير الوجوب المعلق على البيان اما هو فلا يتصور فيه تأخير البيان عن وقت الفعل (قوله وقوله الفعل أحسن الخ) أقول فيه أمور * الاول أنه ينبغي أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو القول وفعل القلب كالاعتقاد لظهور أنه قد يكلف بذلك في وقت معين * والثاني أنه انما عبر بالاحسنية دون التعين لان المراد بالحاجة هنا غير المراد بها عند المعتزلة كما لا يخفى ولهذا عبر المصنف بها فيما سيأتي غير انها لما أوهمت ارادة المعنى الممتنع عندنا كان الاحتراز عنها أحسن فارتكبه المصنف هنا ولم يرتكبه فيما سيأتي تنبيها على جواز التعبير بها وانه لا محذور فيه بالمعنى المراد لنا في هذه المواضع وبذلك يندفع قول شيخنا الشهاب أي فحينئذ تعبير المصنف بها فيما سيأتي ذهول عن هذا انتهى * والثالث قال المولى التفتازاني قوله عن وقت الحاجة أي وقت تنجيز التكليف انتهى وقال الزركشي قولهم لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل هل المراد به وقت امكان الفعل او وقت تضييق الزمان مثاله اذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعل هل يكون هذا تأخير البيان أو لا يكون الى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة الذي صرح به القاضي أبو بكر ان المراد وقت جواز الشروع في الفعل فيكون تأخير البيان عن وقت الزوال تأخير البيان عن وقت الحاجة وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بانه تكليف ما لا يطاق لانه اذا بين له في نصف الوقت لم يكن تكليفا بما لا يطاق وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة انتهى وما فرعه على ما نقله عن القاضي قد يجر الى وجوب البيان قبل الوقت ليتحقق بالبيان أول الوقت وفيه نظر وبالجملة فالمتجه جواز تأخير البيان عن أول الوقت الموسع ولا يكون منافيا التعلق الوجوب لانه يتعلق على وجه التوسيع فيغتفر فيه تأخير البيان عن الاول ويكفي في ثبوت التعلق من الاول أنه يجب العزم من الاول على الفعل في الوقت أي ان تمكن الا أن هذا قد يستبعد وحينئذ يقوى ما قاله القاضي الا أنه يشكل عليه ما قاله الزركشي وقد يمنع الاستبعاد فليتأمل (قوله لانها كما قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني لائقة بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكاليف ليستحقوا الثواب بالامتثال) قال في المواقف وشرحه في المقصد الثامن في ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض ما نصه تذنيب اذا قيل لهم أي للمعتزلة أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو ان التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا ألا ترى ان السلطان اذا مر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وابعاد له

غير واقع وان جاز) ووقوعه عند أئمتنا المجوزين تكليف ما لا يطاق وقوله الفعل أحسن كما قال من قول غيره الحاجة لانها كما قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني لائقة بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال

عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقون به انتهى فالمؤمنون محتاجون الى التكليف ليمتثلوا فيستحقوا الثواب لتوقفه على ذلك على ما تقرر ثم أطال في المواقف وشرحه في رد ما قالوه فليراجعه من أراده (قوله حاجة الى التكليف) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هذه مسئلة والمتقدم انما هو في حاجة المكلف الى بيان ما كلف به كي يخرج من عهدته فلا يدل ذلك على أحسنية ما قاله المؤلف ويجاب بان دعوى المصنف انه لا أتى بذلك لا انه عينه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب أيضا بان الاحتياج الى التكليف ليحصل الثواب بالامتثال يجر الى الاحتياج الى بيان ما كلف به ليتاتى الامتثال فيحصل الثواب (قوله ومطلق يبين تقييده) ثم قال في القسم الثاني ومتواطئ قال شيخنا الشهاب لينظر ما بين المتواطئ والمطلق من النسب على مقتضى صنيعه وقد قالوا ان المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد والمتواطئ كذلك فاين التغاير اه (وأقول) اراد بصنيعه جعله المطلق من غير المجمل الذى له ظاهر والمتواطئ من المجمل الذى ليس له ظاهر ثم أقول اما أولا فالظاهر ان المتواطئ أعم من المطلق لانه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضا كالدال على الفرد المنتشر الذى هو النكرة التى قابل بها المصنف المطلق حيث قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة فالمطلق من افراد المتواطئ وأما ثانيا فينبغى ان يكون الفرق بين ما ذكره من ان المطلق له ظاهر وانه ليس من المجمل وان المتواطئ لا ظاهر له وانه من المجمل انما هو بالاعتبار بان يكون ظهور المطلق بالنسبة للقدر المشترك ولو فى ضمن الافراد من غير تعيين وعدم ظهور المتواطئ الذى من افراده المطلق بالنسبة للافراد المعينة اما بالنسبة للقدر المشترك ومطلق الافراد فظاهر ويؤيد ذلك ما تقدم عن الاصفهانى والقرافى فى الكلام على تمثيل المصنف المجمل بالجسم وبذلك يشعر قول الشارح يبين أحد ماصدقاته فتامله (قوله أحد معنييه) قال شيخ الاسلام عبر فيه بالمثنى وفى المتواطئ عقبه بالجمع نظرا الى المعهود فيهما أو الى الغالب انتهى (وأقول) لا يخفى انه لم يقتصر فى الاول على المثنى بل ذكر الجمع ايضا بقوله مثلا فانه اشارة الى الجمع وكانه قال أو معانيه ولا فى الثانى على الجمع بل ذكر المثنى بقوله ايضا مثلا فانه اشارة الى المثنى وكانه قال أو معنييه ولهذا قال الكمال نبه بذكره أى مثلا عقب معنيي المشترك وعقب ماصدقات المتواطئ على ان المشترك قد يكون بين أكثر من معنيين وان المتواطئ قد يوضع لقدر مشترك بين شيئين فقط وانما أتى بالتثنية فى المشترك والجمع فى المتواطئ رعاية للغالب فيهما انتهى فمرادهما انه انما اقتصر فى الاول على التصريح بالمثنى وأشار للجمع وفى الثانى على التصريح بالجمع وأشار للمثنى بما ذكراه ووجه ايثار الاشارة طلب الاختصار فان مثلا أخصر من او معانيه فى الاول ومن او ماصدقيه فى الثانى واعلم أنه ينبغى رجوع قوله مثلا لاحد أيضا فى الموضعين فليتأمل (قوله لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب) ينبغى أن يتعلق عند بفهم المراد ثم يحتمل ان مراده بالاخلال فهم غير المراد فيما له ظاهر وعدم فهم المراد او توهم خلافه فيما لا ظاهر

(و) تاخير البيان عن وقت الخطاب (الى وقته) أى الفعل جائز (واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر) وهو غير المجمل كعام يبين تخصيصه ومطلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه (أم لا) وهو المجمل كمشترك يبين أحد معنييه مثلا ومتواطئ يبين أحد ماصدقاته مثلا وقيل يمتنع تاخيره مطلقا لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب

(وثالثها) اى الاقوال (يمتنع) التاخير (فى غير المجمل وهو ماله ظاهر) لايقاعه المخاطب فى فهم غير المراد بخلافه فى المجمل (ورابعها يمتنع تاخير البيان الاجمالى فيماله ظاهر) مثل هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم منسوخ يدل لوجود المحذور قبله فى تاخير الاجمالى دون التفصيلى لمقارنة الاجمالى (بخلاف المشترك والمتواطئ) مما ليس له ظاهر فيجوز تاخير بيانهما الاجمالى كالتفصيلى كان يقال المراد أحد المعنيين مثلا فى المشترك واحد الماصدقات مثلا فى المتواطئ لانتفاء المحذور السابق (وخامسها يمتنع التاخير (فى غير النسخ) لاخلاله بفهم المراد من اللفظ بخلاف النسخ لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده كما سياتى (وقيل يجوز تاخير) البيان فى (النسخ اتفاقا) لانتفاء الاخلال بالفهم عنه لما ذكر (وسادسها لايجوز تاخير بعض) من البيان (دون بعض) لان تاخير البعض يوقع المخاطب فى فهم ان المقدم جميع البيان وهو غير المراد وهذا مفرع على الجواز فى الكل

له هذا فى غير البيان بالنسخ واما فيه ففهم دوام الحكم ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله كان وجه ذلك اى الاخلال فى النسخ احتمال ذلك الذى ينسخ دفع الحكم فى كل وقت انتهى فليتامل (قوله وثالثها يمتنع التاخير فى غير المجمل) اى تاخير البيان التفصيلى فلايكفى عنده الاجمالى والاساوى الرابع وحينئذ فقد يشكل تعليله بقوله لايقاعه المخاطب فى فهمه غير المراد اذ مع البيان الاجمالى لايتاتى الايقاع المذكور الا أن يجاب بان وجود الاجمالى غير لازم على هذا القول لان حاصله منع تاخير التفصيلى سواء وجد الاجمالى أولم يوجد وبانه مع وجود الاجمالى يحصل الايقاع المذكور فى الجملة اذ لايعرف بالاجمالى كمية البيان فانه اذا قال هذا العام مخصوص لايعلم منه القدر الخارج من العام فقد يكون الاكثر فى الواقع ويعتقد المخاطب انه الاقل نظرا للغالب ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله لايقاعه المخاطب الخ أى لذهاب الفهم الى ظاهره الغير المراد ثم لايخفى ان هذا التعليل أخص من تعليل القول الثانى وانه يشكل فى مسئلة النسخ انتهى وقوله الى ظاهره قد يقال هذا غير لازم لجواز وجود الاجمالى وهو مانع من ذهاب الوهم الى ظاهره وقوله مشكل فى مسئلة النسخ ان أراد بذلك انه لايقع فيه المخاطب فى فهم غير المراد فممنوع لانه يفهم دوام الحكم حيث لابيان اجمالى مانع انه ليس كذلك الا أن يريد ان وقوعه فى ذلك غير لازم لجواز وجود الاجمالى فليتامل (قوله يبدل) قال شيخ الاسلام مثال والافقبله كاف فى كونه بيانا اجماليا الا يقال بل هو حينئذ تفصيلى لانا نقول النسخ غالبا انما يكون ببدل والعبرة بالغالب مع ان المحذور قد ياتى مع غير الغالب فتامل اه (وأقول) الاوجه ماذكره فى السؤال وأما جوابه ففيه نظر لانه وان كان الغالب البدل لكن المفهوم من اطلاق الشارع الاخبار بالنسخ ليس الاعدم البدل بل الغالب انه لايطلق الاخبار الا اذا لم يكن بدل والحاصل ان المتجه انه اذا لم يقل ببدل كان البيان تفصيليا لدلالته على انقطاع التعلق رأسا بخلاف ما اذا قال ببدل لبقاء التعلق مع عدم العلم بالحكم المتعلق وأما قوله مع أن المحذور الخ ففيه مافيه فليتامل (قوله لوجود المحذور قبله) أى قبل البيان وهو الايقاع فى فهم غير المراد وقوله المحذور السابق أى وهو الايقاع المذكور وقوله لاخلاله بفهم المراد لم يقل لايقاعه فى فهم غير المراد قال شيخنا الشهاب لضم المشترك والمتواطئ الى ماله ظاهر (قوله بخلاف النسخ لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده) أى لان الغرض التاخير عن الخطاب الى وقت الفعل فتاخير بيانه لايخل بفهم المراد لان الناسخ لايغير الخطاب السابق باعتبار نفسه وانما يرفعه أو يبين انتهاء مدته فغاية مايفهم من الخطاب عند تاخير البيان عنه تعلق الحكم على الوجه الذى دل عليه الخطاب وهذا صحيح مطابق للواقع واذا دخل وقت الفعل رفعه الناسخ او بين آخر مدته فلا اخلال بوجه وبهذا يشكل اطلاق الاقوال السابقة وتعليلها بالاخلال ويقوى القول المحكى بعد هذا الا أن يجاب بانهم أرادوا بالاخلال فى هذا المقام مايشمل فهم دوام الحكم فليتامل (قوله وممايدل) قال شيخنا الشهاب جعل الامثلة فيماله ظاهر ليعلم غيره بالاولى وقوله فى المسئلة أى مسئلة التأخير فى الكل وفى البعض انتهى (قوله لنقل أهل الحديث كما قال المصنف انه) أى حديث الصحيحين كان فى غزوة حنين وان الاية قبله فى غزوة بدر (أقول) قضية ذلك أخذا من قول المصنف السابق قبيل المطلق مسئلة

ان تأخر الخاص عن العمل بالعام أى عن وقت العمل به نعم أن الحديث ناسخ للآية بالنسبة لحكم السلب لتأخره عن وقت العمل وهو وقت وقعة بدر وقسمة غنيمتها ولا يرد على ذلك ما صح انه صلى الله عليه وسلم قضى بسلب ابي جهل لمعاذ بن عمرو بن الجموح لما أجاب به المحشيان عن المناقشة بذلك فى التمثيل بالآية والحديث من ان قضاءه صلى الله عليه وسلم بسلب أبى جهل لمعاذ ابن عمرو واقعة عين فلا عموم لها والمقصود بالتمثيل تخصيص الآية بتخصيص عام لكل سلب انتهى وحينئذ فقد تأخر حديث الصحيحين عن وقت العمل بالعام وهو الآية بالنسبة لما عدا سلب ابى جهل فيكون ناسخا لها بالنسبة لحكم بقية السلب ولم أر من تعرض لذلك فليتأمل (قوله وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة الى آخرها فانها مطلقة ثم تبين تقييدها بما فى أجوبة اسئلتهم) اعترض بما ذكره العضد بقوله الجواب منع كونها بقرة معينة بل هى بقرة ما فلا يحتاج الى بيان فيتأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا بقرة وهو ظاهر فى بقرة غير معينة فيحمل عليها وبدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا اه ويمكن ان يعارض ذلك بانها لو لم تكن معينة لكان ايجاب المعينة عينا بعد ايجاب المطلقة نسخا للايجاب الاول وهم لم يجعلوا ذلك من قبيل النسخ الا أن يجاب عن هذا بان الايجاب كان مرددا فى الواقع على معنى ايجاب بقرة ما ان لم يشددوا وايجاب بقرة مخصوصة ان شددوا وقد يقال هذا لا ينافى المطلوب لانه يتضمن تأخير البيان اذ حاصله انه ايجاب للمعينة مشروطا ولم يبين لهم أولا ذلك الشرط ولا تلك المعينة التى هى الواجب على ذلك التقدير الواقع منهم وانما تبينت بآخر الامر فليتأمل (قوله عن بعض أيضا) أى كما فيه تأخير البيان فى الكل (قوله أنى أذبحك) أى انى أمرت وكلفت بذبحك لقوله تعالى قال يا أبت افعل ما تؤمر وقوله فانه يدل على الامر أى لقوله تعالى قال يا أبت افعل ما تؤمر وهذا الحكم ظاهره الدوام ثم تبين نسخه بقوله تعالى أى بدلالته على النسخ لا أنه الناسخ كما هو ظاهر وفى نسخة ثم بين نسخه أى ذكر ما يدل عليه لا ان هذا القول ناسخ كما تقرر (قوله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ) أى تبليغ الاصل لا البيان كما قد يتوهم قبل التأمل والا لم ينتف المحذور السابق عنه وهو الاخلال بفهم المراد وهذا هو الظاهر من قول الشارح أيضا لما أوحى اليه ولم يقل للبيان (قوله لانتفاء المحذور السابق عنه) قال شيخنا الشهاب وهو الاخلال بفهم المراد وقال شيخ الاسلام وهو ايقاع المخاطب فى فهم غير المراد ولعل الاول احسن فتامله (قوله معلوم بالعقل) قال شيخنا الشهاب لعله مبنى على ان العقل يحسن ويقبح وهو ضعيف انتهى وقال شيخ الاسلام ذكره على لسان قائل هذا القول وفيه ميل الى مذهب المعتزلة لان ذلك عندنا انما يعلم بالشرع وعليه فالاولى ان يقال فى الجواب قلنا لا نسلم ان وجوب التبليغ علم بالعقل ولو سلم ففائدته تأييد العقل بالنقل اه ويجاب بان الشارح اراد الاختصار مع حصول المطلوب من دفع الخصم بما قاله (قوله فيجيب تارة بما عنده) أى فقد كان ما اجاب به حاصلا عنده قبل السؤال فقد أخر تبليغه الى السؤال قال شيخنا الشهاب وفيه بحث لاحتمال أن تكون الاجابة عن اجتهاد فلا يدل انتهى ويمكن أن يجاب عنه بان الاجتهاد يحتاج لزمن عقب السؤال يقع

أى قيل عليه لا يجوز فى البعض لما ذكر والاصح الجواز والوقوع ومما يدل فى المسئلة على الوقوع قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فان لله خمسه الى آخره فانه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه وهو متأخر عن نزول الآية اذ نقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان فى غزوة حنين وأن الآية قبله فى غزوة بدر وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة الى آخرها فانها مطلقة ثم بين تقييدها بما فى أجوبة أسئلتهم وفيه تأخير بعض البيان عن بعض أيضا وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام يا بنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك الى آخره فانه يدل على الامر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم (وعلى المنع) من التأخير (المختار انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ) لما أوحى اليه من قرآن أو غيره (الى) وقت (الحاجة) اليه لانتفاء المحذور السابق عنه وقيل لا يجوز لقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك أى على الفور لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فائدة

فيه مع انه كان يجيب فورا قبل مضى ذلك الزمن بل متصلا بالسؤال كما هو معلوم ولو فى البعض
(قوله والمختار على المنع) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان هذا الفرع النزاع فيه من المجوزين
لتاخير البيان مع المانعين منه فالمجوز هنالك مجوز هنا والمانعون هنالك مانعون هنا انتهى
(وأقول) هذا البحث باطل قطعا لا وجه له الا مجرد ما وقع فى خاطره أو توهمه من نحو عبارة العضد
من غير مراجعة لنصوص الائمة المصرحة بما يصرح ببطلان هذا البحث وهكذا دأبه مع
المصنف والشارح يورد عليهما بحسب ما يظهر له أو يفهمه من نحو عبارة العضد من غير
مراجعة وهذا مما لا وجه له خصوصا فى النقليات التى المصنف أبو عذرتها وعذرة ضبطها
وتحريرها وسعة الاطلاع عليها وكثرة الاستدراك على غيره فيها كما لا يمترى فى شئ من ذلك من
له ادنى عقل مع ديانة والحاصل أنه ان كان منشأ هذا البحث التوقف فيما قاله المصنف من
حيث النقل فلا يخفى فساده لان المصنف هو الثقة الحجة العمدة فى نقل هذا الفن فالتوقف
فى نقله بغير وجه و بغير معارض معتبر بمجرد هوس خصوصا وقد صرح بما قاله الائمة المرجوع
اليهم والمعول عليهم فى النقل وغيره فقد قال الاصفهانى شارح المحصول ما نصه قال صاحب
الاحكام الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة اختلفوا فى جواز اسماع
المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص فذهب الجبائى وأبو الهذيل الى امتناع ذلك
فى المخصص السمعى دون المخصص العقلى وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصرى الى
جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له عقليا كان المخصص له او سمعيا وهو الحق
قال ابن الحاجب المانعون اختلفوا فى جواز اسماع المكلف العام دون اسماع المخصص
الوجود والمختار الجواز ثم قال اعنى الاصفهانى والفرق بين هذه وبين جواز تاخير البيان عن
وقت الخطاب واضح وذلك لان فى مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب
ولا كذلك فى هذه الصورة فانه نزل الوحى ولم يسمعه المكلف السامع للعام انتهى وقال القرافى
فى قول المحصول المسئلة الثانية يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير أن يسمع
ما يخصصه وهو قول النظام وابى هاشم والفقهاء وقال أبو الهذيل والجبائى لا يجوز ذلك
فى العام المخصوص بدليل السمع وان جاز ان يسمعه المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع
ان فى العقل ما يدل على تخصيصه انتهى ما نصه سؤال ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم
فى المسئلة الاخرى يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب لان فى الصورتين سمع المكلف
العام بدون المخصص جوابه ان تلك لم ينزل وحى فى البيان اصلا وقت الخطاب وهنا نزل البيان
وفهمه بعض المكلفين وبقى النزاع هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان
ولذلك استدل بان بعض الصحابة لم يسمع كثيرا من النصوص مع انها فى صدور الحفاظ
ولهذا وقف فى هذه المسئلة أبو هاشم وغيره من المعتزلة مع انهم يمنعون تاخير البيان عن وقت
الخطاب ما ذاك الا ان البيان قد حصل فى الجملة وسمعه المكلفون من حيث الجملة وجوزه
المانعون فى المخصوص بدليل العقل لان الدليل العقلى حاصل فى الفطرة وانما التقصير من جهة
السامع بخلاف المخصوص بالسمع وان كان قصر فى الاطلاع عليه لكنه ليس فى فطرته بل
امر خارج بعيد عنه يحتاج الى نقل اليه فهذا هو الفرق انتهى وأن كان منشؤه التوقف فيه

لا امر به الا الفور وانما فائدته تايد العقل بالنقل وكلام الامام الرازى والآمدى يقتضى المنع فى القرآن قطعا لانه متعبد بتلاوته ولم يؤخر صلى الله عليه وسلم تبليغه بخلاف غيره لما علم من أنه كان يسئل عن الحكم فيجيب تارة بما عنده ويقف أخرى الى أن ينزل الوحى (و) المختار على المنع أيضا

من جهة المعنى فهذا مع كونه لا يناسب تقريره كما هو ظاهر لا عذر له فيه أيضا لظهور المعنى بما سمعته من الفرق فى كلام الاصفهانى وكلام القرافى واذا نظرت الى هذه النصوص من هؤلاء الائمة على ان النزاع هنا بين المانعين هناك مع الفرق بين المسئلتين قضيت العجب مما وقع فيه الشيخ خصوصا من جزمه بما زعمه وليت شعرى أى سنده فى ذلك ولعل شبهته عبارة العضد فانه فى الغالب لا ينظر فى غيره وغير حاشيته وقد قال شرحا لكلام ابن الحاجب ما نصه اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم واما بناء على المنع من تاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا ان تاخير اسماعه مع وجوده اقرب من تاخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على ان النزاع انما هو مع المانع وقد اثبتنا معه الابعد فالاقرب اجدر انتهى فقوله وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه الخ يحتمل انه منشأ ما وقع فيه الشيخ لكنه لا يصلح لهذه المنشئية اما اولا فلانه لا يقاوم نصوص الائمة السابقة واما ثانيا فلانه انما ارتكب ذلك لعدم استقامة الدليل الذى أورده ابن الحاجب الا على ذلك التقدير لا لخلل فى النقل الذى هو ظاهر كلام ابن الحاجب موافقا لنصوص الائمة السابقة ولهذا قال المولى سعد الدين فى قوله وانت تعلم الخ ما نصه يعنى اذا بنى الكلام على منع تاخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلا لانهم لا يقولون بجواز تاخير البيان مع عدمه فيجب ان يحمل كلام المصنف على انه نزاع مع من يمنع تاخير البيان بمعنى نحن نقول بجواز اسماع العام دون المخصص وثبت ذلك بانا اثبتنا على المانعين جواز تاخير المخصص مع عدمه ثم وجوده أولى لانه مما يمكن أن يسمع فى الجملة انتهى فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله انه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه مخصص) فيه أمور * الاول ان ذكر المخصص ينبغى أن يكون على وجه التمثيل فغيره كالمقيد والمبين كذلك * والثانى قال الكورانى واعلم ان عبارة المصنف مختلة لان الكلام فى المخصص الموجود مع تاخير اسماعه لا عدم اسماعه للمكلف الموجود ليكون معنى الكلام يجوز أن لا يعلم ذات المخصص ولا وصف كونه مخصصا فانه كلام مخالف للكتب المعتبرة قليل الجدوى انتهى (وأقول) أمثال هذا الاعتراض التى أكثر منها مع القطع بانه ليس من أهل النقل والاطلاع والنقد وبانه لم يصحبها تامل صحيح كما يتضح من الكلام عليها أشبه شئ بالجزاف لانها كما ترى مجرد دعاوى لم يبينها بمنقول ولا معقول ومثل ذلك مما لا يلتفت اليه من مثله خصوصا فى حق مثل المصنف ذلك الامام الناقد البصير وانت ترى فاى منقول أو معقول صدق به ما زعمه وهل عدد لنا الكتب المعتبرة أو جملة منها ليتضح انا بروءيتها زعمه الباطل فكيف يلتفت مع ذلك ذو عقل الى تلك الاعتراضات أو يعبأ ذو دين بتلك التلفيقات وغاية ما يمكن ان يصدق فيه ههنا انه وقف على بعض الكتب فوجد فيها مخالفة لما ذكره المصنف او بعضه ومعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب اختلال عبارة المصنف ولا مخالفتها للكتب المعتبرة واما دعواه قلة جدوى هذا الكلام فهى دعوى باطلة لا منشأ لها الا عدم فهمه عبارة المصنف وحاصلها انه يجوز ان يرد المخصص

(انه يجوز أن لا يعلم) المكلف (الموجود) عند وجود المخصص (بالمخصص ولا بانه مخصص) أى يجوز أن لا يعلم بذات المخصص ولا بوصف أنه مخصص مع علمه بذاته كأن يكون المخصص العقل بان لا يسبب الله له العلم بذلك وقيل لا يجوز ذلك فى المخصص السمعى لما فيه من تاخير اعلامه بالبيان

قلنا المحذور تاخير البيان وهو منتف هنا

ولا يعلمه المكلف الموجود عند وروده من حيث كونه مخصصا بان لا يعلم بذاته او يعلم بها ولا يعلم وصف أنه مخصص وحاصله انه يجوز ان يتعلق العام بالمكلف ولا يعلم بالمخصص مع وجوده وأى جدوى فوق ذلك بل أى زيادة جدوى لما قال ان الكلام فيه على ثلاث الجدوى بل العبارتان بمعنى واحد لانه لا معنى لتاخير اسماع المخصص الموجود الا عدم اعلامه بالمخصص من حيث انه مخصص وهذا صادق بعدم اعلامه بذاته وبعدم اعلامه بوصفه لان الفرض عدم علمه بالتخصيص وهو حاصل على التقديرين وهذا هو معنى عبارة المصنف ولكنهم قوم لا يفقهون ومما يقطع باتحاد المراد من العبارتين عندهم أن ابن الحاجب عبر بجواز تاخير اسماع المخصص ولا شك انه لم يطلع من الكتب المعتبرة على غيره فعبر العضد فى شرحه بمعنى عبارة المصنف حيث عبر بقوله الآتى مع عدم اسماع المخصص له وهو مما يبطل صريحا قول الكورانى السابق لا عدم اسماعه للمكلف الموجود فقد اتضح استقامة ماذكره المصنف وكثرة جدواه وعدم مخالفته للكتب المعتبرة وأنه لا منشأ لزعم الاختلال الا اختلال الفهم

وكم من عائب قولا صحيحا ✱ وآفته من الفهم السقيم

بل لو فرض ان ماذكره المصنف ليس فى الكتب المعتبرة فلا خلل فيه بوجه لان الحاصل حينئذ انه ذكر مسئلة خلت عنها الكتب المعتبرة واغنت عما فى الكتب المعتبرة اذ علم مما قررناه استلزام ماذكره المصنف لما فى الكتب المعتبرة ولا يدعى ان ذلك من الاختلال من حضر عقله ✱ والثالث ان المراد انه يجوز تاخير الاعلام المذكور الى وقت الفعل لا عن وقت الفعل أيضا على ما يفيده ذلك قول العضد اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع اسماع عدم المخصص له الى وقت الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم واما بناء على المنع من تاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه أيضا انتهى ولهذا صرح شيخ الاسلام بالتقييد فقال قوله وانه يجوز ان لا يعلم المكلف الموجود أى الى وقت الحاجة انتهى وقد يقال اهمل هذا التقييد لانه محل هذه الخلافية المخصوصة والا فكان يمكن التعميم وعدم التقييد حيث كان الخلاف فى الجواز لان فى جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة خلافا اشار اليه المصنف فى اول المسئلة بقوله وان جاز مع قول الشارح عند ائمتنا الخ فانه اذا جاز تاخير البيان جاز تاخير الاعلام لانه تاخير البيان الا أن يجاب بان ما أشار اليه المصنف والشارح فى أول المسئلة مفروض فيما اذا لم ينزل المبين كالمخصص وما هنا فيما اذا نزل لكن لم يعلم به المكلف ولا يلزم من جواز التاخير من غير نزول جوازه معه مع قيام الحاجة المناسب كون النزول لاجلها وفوات التبليغ ثم سيأتى ان هذه المسئلة مصورة بما اذا علم البعض وقصر البعض حتى أعطى حكم العالم ومع ذلك التصوير لا يبعد التزام جواز التاخير بل قد يقال أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فانه عليه الصلاة والسلام لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض واكتفى بتمكن الباقى وكذلك رسله المبعوثون الى النواحى لتبليغ الاحكام لم يبلغوا كل فرد بل بلغوا البعض واكتفوا بتمكن الباقى فليتامل (قوله وهو منتف هنا) قال شيخنا الشهاب أى لانه بينه لبعض المكلفين وحينئذ فقوله أى المصنف السابق يجوز ان لا يعلم المكلف الخ من

سلب العموم لامن عموم السلب وان كان قضية العام المنفى هو الثانى اه ويؤيده قول القرافى السابق وهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين وبقى النزاع فى انه هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان الخ وهذا مع قول الشارح وعدم علم المكلف بالمخصص الخ يحصل منه تصوير المسئلة بما اذا علم بعض المكلفين بالبيان ولم يعلمه البعض الآخر الا انه تمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره ويحتمل ان الشارح يرى تصوير المسئلة بما اذا لم يبلغ البيان احدا لكنهم لما تمكنوا من البحث كانوا لتقصيرهم بمنزلة من بلغه البيان كما هو ظاهر كلامه (قوله بان لم يبحث عنه) يؤخذ منه انه لابد من مضى زمن يتأتى فيه البحث (قوله فاتفقوا الخ) أى فيحمل كلام المصنف على انه اراد حكاية الخلاف الذى اشار اليه فى المجموع ان اراد بالمخصص مايشمل العقلى فليتأمل والله سبحانه اعلم

(مبحث النسخ)

(قوله والمختار الاول) فيه أمران * الاول انه انما قدره هكذا دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن انه قول ثالث مقابل للقولين لاتفصيل لاولهما * والثانى انه علله بقوله لشموله النسخ قبل التمكن وفيه أمران الاول ان الكورانى اعترضه بما وافقه فيه المحشيان حيث قال وقيل النسخ انتهاء الحكم الشرعى ولم يقبله المصنف لانه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل كذا فى بعض شروحه وليس بشئ لانه داخل فى الحد المذكور لانه اذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بين انتهاؤه والحق ان التعريفين متلازمان لانه اذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاؤه واذا بين انتهاؤه فقد رفع تعلقه وعبارة الكمال بل الثانى شامل له أى للنسخ قبل التمكن أيضا اذ لابد من وجود أصل التكليف كما ستعرفه وانما يتحقق بالتعلق وبيان انتهاء التعلق يصدق بانتهائه بعد التمكن من الفعل وقبله اه (وأقول) أراد ببعض الشروح سيد الشروح وهو شرح المحقق المحلى لكن نسبته اليه ثم الاعتراض عليه بانه ليس بشئ من الحماقة الفاسدة والعصبية الكاسدة فان هذا التوجيه ليس للمحقق بل هو توجيه القوم للاول المختار عندهم وليس حظ المحقق منه الا مجرد حكايته على عادته الغالبة فى حكاية كلامهم على ماهو عليه مع السكوت عليه وان كان فيه مافيه وانما كان يصح ان يوجه اليه الاعتراض لو كان ذلك التوجيه من عندياته أو صرح بانه المختار للقول الاول أو نسب اختياره الى نفسه فكان الصواب اذ كان لابد من الاعتراض اسناد التوجيه اليهم ثم الاعتراض عليهم ولعله لم يقف على ذلك الا فى كلام المحقق فتوهم انه من عندياته وليس الامر كما توهموا أو لعله لايحسن الفرق بين من يتوجه عليه الاعتراض وبين غيره اذا تقرر ذلك فقد قال حجة الاسلام فى المستصفى فى مساق الاستدلال على اختيار الاول بل سنبين ان الفعل الواحد اذا أمر به فى وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بيانا لانقطاع مدة العبادة اه فانظر ماذكره هذا الامام الحجة من التفريع بقوله فلا يكون الخ فانه نص فى دعوى المنافاة بين جواز النسخ قبل التمكن وبين كون النسخ بيانا وفى ان المراد بكونه بيانا ليس ماتوهمه المعترضون بل انه بيان لانقطاع مدة العبادة واذا كان المراد بكونه بيانا ماذكر لم يشمل النسخ قبل التمكن وحينئذ فلا اشكال على استدلالهم على اختيارهم الاول بما ذكره الشارح

وعدم علم المكلف بالمخصص بان لم يبحث عنه تقصيرا منه أما العقلى فاتفقوا على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير ان يعلمه أن فى العقل مايخصصه وكولا الى نظره وقد وقع أن بعض الصحابة لم يسمع المخصص السمعى الا بعد حين منهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثها مما تركه صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم فاحتج عليها أبو بكر رضى الله تعالى عنه بما رواه لها من قوله صلى الله عليه وسلم لانورث ماتركناه صدقة أخرجه الشيخان ومنهم عمر رضى الله عنه لم يسمع مخصص المجوس من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكرهم فقال ماأدرى كيف اصنع أى فيهم فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة أهل الكتاب رواه الشافعى رضى الله عنه وروى البخارى أن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر

(النسخ)

(اختلف فى أنه رفع) للحكم (أو بيان) لانتهاء أمده (والمختار) الاول لشموله النسخ قبل التمكن وسيأتى جوازه على الصحيح

ولانى ان ماذكره الشارح هو حاصل كلام المستصفى غاية الامر ان الشارح لم يشرح المراد بالانتهاء واكتفى بمرادهم منه والمستصفى شرح المراد منه فلا يتوهم معه اشكال وقد سبق الغزالى الى ذلك غيره كالقاضى أبى بكر فانه قال فى مساق الاستدلال أيضا ونبين ان شاء الله تعالى انه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع من ان يكون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لان بيان انتهاء مدة العبادة انما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها اه فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذى هو رأس الاصوليين أو من أعيان رؤسهم المتضمن للتصريح بان المراد بكونه بيانا انه بيان لانتهاء مدة العبادة ولذلك رتب على ذلك دعواه ان جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يمنع الذهاب الى ذلك (أقول) ولا شبهة لعاقل فى صحة هذه الدعوى حيث كان المراد بكونه بيانا ما صرح به هو والغزالى ومعلوم ان مثل هؤلاء الائمة من أعيان رؤس علماء الاصول بل وسائر الفنون لا يحكون ما صرحوا به على القول الثانى الا بسند قوى صحيح صريح كيف لا وهم الثقات والاثبات نقلا وفهما والمرجوع اليهم فى نقل الخلاف والوفاق (فان قلت) نقل ان الاستاذ أبا اسحق الاسفراينى وهو من أعيان رؤس ذوى العلوم كما هو معلوم ذهب الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثانى الرافع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وهذا يوافق القول الثانى بل لعله قائل الثانى أو أول قائليه أو رأس قائليه وليس صريحا فيما نقله القاضى والغزالى بل يمكن حمله على ما يشمل النسخ قبل التمكن (قلت) اما أولا فالقاضى والغزالى لم ينقلا عن أحد بعينه فيجوز ان يكون قائل ما نقلاه أو ما يستلزمه غير الاستاذ ويكون نزاعهما مع هذا القول على هذا الوجه وأما ثانيا فعلى تقدير ارادتهما النقل عن الاستاذ فلا يليق بجلالتهما وأمانتهما الا انهما وجدا فى كلامه ما يصرح بما نقلاه لان التصريح عنه بخلاف ما يدل عليه كلامه ثم الايراد عليه من الجزاف الذى لا يليق باوساط الطلبة فكيف باعيان أئمة الدين وهداة المؤمنين واذا علمت ذلك فان أراد المعترضون الاعتراض على الشارح فهو اعتراض ساقط لوجهين * الاول ان الشارح لم ينصب نفسه لاختيار ولا استدلال فلا يصح الاعتراض عليه كما هو معلوم من محله * والثانى ان هذا الاعتراض مبنى على غير أساس لانه مبنى على فهم القول الثانى على خلاف المراد منه كما تبين مما تقرر عن القاضى والغزالى وان أوردوا الاعتراض على أصحاب القول الاول المختارين له فهو ساقط من الوجه الثانى (فان قلت) يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثانى أيضا بان يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضى زمن يمكن فيه الفعل (قلت) على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت فالايراد باق والعدول محتاج اليه (فان قلت) قد قال الصفى الهندى عقب ما تقدم عن القاضى وفيه نظر فليتأمل الناظر اه (قلت) لا أثر لذلك لانه ان أراد التوقف فيما نقله القاضى فلا التفات اليه أو سلمه ونازع فيما ادعاه من المنافاة فلا وجه للنزاع فيه لوضوحه كما تبين مما قدمناه وان أراد جهة أخرى فلتبين لنتكلم عليها ان نافت مطلوبنا والامر ان فى التعليل المذكور اشارة الى الفرق بين القولين بان أحدهما أعم من الآخر وفى بعض شروح المختصر الفرق بوجه آخر حيث قال ما نصه ذهب القاضى أبو بكر الى ان النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريان الحكم اللاحق المضاد له الا ان الله شرع الحكم السابق دائما على خلقه الى

قوله والامر ان فى التعليل كتب عليه لعله والامر الثانى اه

والمراد من الاول انه (رفع الحكم الشرعي) أي من حيث تعلقه بالفعل

ان تقوم الساعة ثم ان الحكم الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الاول فعدم الحكم الاول مضاف الى وجود الحكم الثاني وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني لا رافع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وخلف بدله الخطاب الثاني لان الله تعالى انما شرع الحكم لوقت ورود الناسخ فالخطاب الاول يدل بظهوره على الدوام فلما ورد الناسخ تبين عدم الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافا الى وجود الحكم الثاني لانه كان مغيى الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما نعلمها نحن بورود الحكم المتأخر المضاد للحكم الاول فيرجع النسخ في هذا المذهب الى التخصيص في الازمان وقد وهم بعض الافاضل حيث قال لا نزاع بينهما في التحقيق واعتقد انه لا فرق بين المعنيين في المعنى وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى ذلك أيضا حتى قال انتهاء أمد الحكم ينافي بقاءه ولا نعني بالرفع الا ذلك وبما ذكرناه من الفرق يظهر اندفاع هذا الوهم اه ولا يخفى ما في هذا الفرق مع القطع بانه تعالى عالم في كل حكم بالمدة التي يبقى فيها ومريد لبقائه فيها دون غيرها الا ان يقال التقييد بالمدة في علم الله ليس معتبرا بالذات على الاول ومعتبر بالذات على الثاني وكان حاصل الحكم المنسوخ على الاول افعلوا الا ان أمنعكم من الفعل مع انه عالم بانه يمنع وبوقت ذلك المنع ومريد للمنع في ذلك الوقت الا ان التقييد بذلك الوقت غير معتبر بالذات وعلى الثاني افعلوا مدة سابين لكم انتهاءها فالتقييد معتبر بالذات ابتداء فليتأمل ذلك فان صح أمكن الفرق به وفي النقود اعلم ان موضع التشاجر في التعاريف المذكورة ان النسخ رفع أو بيان مع امكان التوفيق بينهما على ما تقدم وهذا الخلاف فرع اختلافهم في ان زوال الاعراض بالذات أو بالضد فمن قال ببقائها قال انما ينعدم الضد المتقدم بطريان الطارئ ولولاه لبقي ومن لم يقل بالبقاء قال ينعدم بنفسه ثم يحدث الضد الطارئ ونظيره الخلاف في الحدث هل الوضوء ينتقض به أو ينتهي هو بنفسه اه (قوله والمراد من الاول انه رفع الحكم) فان قلت هذا لا يشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لا حكما اذ ليس رفعا للحكم فلا يكون جامعا قلت نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة القراءة على الجنب والمس على المحدث ونحو ذلك وهذه أحكام فنسخ التلاوة نسخ الحكم فيصدق عليه التعريف (فان قلت) ينافي ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم (قلت) لا منافاة لان مرادهم بالحكم المنفي حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقا ثم رأيت في حواشي العضد للسعد ما نصه اعلم ان شيأ من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز للصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك اه (قوله أي من حيث تعلقه بالفعل) أي مثلا أو أراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو اللفظ وفعل القلب كالاعتقاد واعترضه شيخنا الشهاب فقال يقتضي ان المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله فخرج بالشرعي رفع الاباحة الخ يقتضي خلاف ذلك حيث أدرج الاباحة الاصلية في الحكم وأخرجها بالشرعي اه أي ففي كلامه تناقض (وأقول) هذا عجيب من الشيخ رحمه الله تعالى لان تقييد الحكم بالشرعي يبين ان المراد به الخطاب وانه غير شامل للاباحة وهو معنى اخراجها به فان القيود تبين ان المراد بالمقيد ما عدا ما انتفت عنه تلك القيود فان أراد بكونه أدرجها في الحكم وأخرجها بالشرعي انها مع التقييد بالشرعي مرادة منه أيضا فهو وهم عجيب لان

ذلك ينافي التقييد بالشرعي وان أراد ان التقييد به دال على انها غير مرادة ولولا دلالة فهم ارادتها
معه فقوله يقتضي خلاف غير صحيح والذي يظهر ان الشيخ وقع في خاطره ان التقييد يقتضي
ان المراد بما قبله الاعم والالم يحتج للتقييد وهو سهو كيف وارادة الاعم تنافي التقييد بل التقييد
يقتضي ان المراد بما قبله الاخص الذي لا يشمل ما خرج بالقيد على ان للمانع ان يمنع ان قوله
من حيث تعلقه يقتضي ان المراد بالحكم الخطاب وانما يصح هذا الاقتضاء لو لم تتصف الاباحة
الاصلية بالتعلق وهو ممنوع فليتأمل وكذا الكوراني حيث قال والمراد بالحكم ما هو صفة فعل
المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله فلا يرد ان الحكم قديم فلا يمكن رفعه لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وأجيب أيضا بان المراد من رفعه رفع تعلقه وفيه تكلف لا يخفى اه (وأقول)
أما ما أجاب به بقوله والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله
الخ المصرح بان الوجوب والحرمة ليس نفس الخطاب والا نافى قوله لا خطاب الله حتى لا يحتاج
الى جواب الشارح فيرد عليه انه مناف لما حققه المحقق العضد في تعريف الحكم جوابا عن
اشكال يورد عليه مما حاصله ان كلا من الايجاب والوجوب نفس الخطاب وانهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار وكذا النحو والتحريم والحرمة ونقل الكوراني ذلك عنه في شرح تعريف
المصنف الحكم وقال انه أدق الاجوبة فما أنساه للحق عند عصبيته الباطلة وأما قوله وأجيب
أيضا فهو اشارة الى جواب الشارح المشار اليه بقوله أي من حيث تعلقه لكن زعمه ان فيه
تكلفا زعم باطل لم يأت له بشبهة فضلا عن حجة فان الخطاب الذي هو الكلام النفسي يتصف
بالتعلق الذي هو مدلول التكليف سواء جعلنا ذلك التعلق معتبرا في مفهوم الحكم كما هو مذهب
الشارح وظاهر كلام المصنف أولا ولا شك ان الناسخ يدل على قطع ذلك التعلق ورفعه فيكون
النسخ عبارة عن ذلك القطع والرفع وتكون اضافته الى الحكم على حذف المضاف الذي
ينساق الذهن اليه من جهة المعنى وهو التعلق أعم من أن يكون داخلا في مفهومه أو خارجا
عنه وحذف المضاف شائع ذائع لا تكلف فيه مع انسياق الذهن اليه كما هنا كيف وقد كثر
في الكتاب العزيز والسنة النبوية ولهذا سلك هذا الجواب أيضا المحقق العضد كابن الحاجب
وغيره من المحققين فانه قال وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه
امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فأجاب يعني ابن الحاجب عنه بانا نريد بالحكم
ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا الخ قال المولى سعد الدين قوله ما ثبت على المكلف يعني
الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرائط التكليف
والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب اه واذا كان المراد بما ثبت على المكلف
هو الخطاب المتعلق تعلق التنجيز والخطاب هو الكلام النفسي ولا تغير فيه تعين ان المرفوع هو
التعلق فالنسخ رفع تعلقه فتأمله (فان قيل) قد يقع النسخ قبل تحقق التعلق التنجيزي اذ قد
يكون قبل دخول الوقت كما سيأتي ولا تعلق تنجيزيا حينئذ فلا يكون هذا الجواب شاملا قلنا هذا
بعد تسليم وروده مشترك الالزام فانه يرد على الكوراني اذ لا وجوب ولا حرمة قبل دخول الوقت
فما كان جوابه فهو جوابنا على انه يمكن ان يراد برفع التعلق التنجيزي أعم من رفعه بعد تحققه
ورفعه قبله اذا كان بصدد التحقق كما قد يدل على ذلك قول التلويح ما نصه لا يقال ما ثبت في

المماضي

الماضى لايتصور بطلانه لتحققه قطعا وما فى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان
لا رفع (لانا نقول) ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق فى المستقبل بمعنى
انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون اه
والحاصل انه يمكن بل يتعين ان يراد بالتعلق الاعم من التنجيزى والاعلامى ولو مضى من
الوقت زمن امكان الفعل ولم يفعل ثم نسخ الفعل فهل هو من نسخ المستقبل أو غيره فيه نظر
والوجه الاول بل لايمكن غيره (قوله بخطاب) قال الكورانى يخرج عنه فعله صلى الله عليه وسلم
مع كونه ناسخا ورعما يجاب بانه يعلم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى من
القول اه (وأقول) هذا الذى أجاب به مع ما فيه من مخالفة القواعد فقد صرح غير واحد بان
التعاريف لايكتفى فيها بالمفهوم ولو بالطريق الاولى لا حاجة اليه لان فعله عليه الصلاة
والسلام دليل الناسخ الذى هو الخطاب لا نفس الناسخ كما أجاب هو بذلك فى الاجماع حيث
قال وخرج أيضا الاجماع على أحد القولين فانه يلحق القول الآخر بالعدم مع انه ليس بنسخ
اذ لا نسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولا حاجة اليه لان الاجماع اذا انعقد على حكم يكون
سنده ناسخا لا هو فالاجماع دليل على وجود الناسخ اه فمن العجب تفرقته بينهما على ان قوله
ان دلالة الفعل على النسخ أقوى ممنوع فقد قال المصنف فى شرح المنهاج فائدة قد ذكر المصنف
هنا ان الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول
لان فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب أو غيرهما والقول
أقوى وأوضح من الفعل لصراحته اه ولا خفاء فى ان النسخ من قبيل الثانى فتأمل (قوله
وقول الامام) أى فى مباحث التخصيص فى الفصل الاول فى تخصيص العموم بالعقل من سقط
رجلاه نسخ غسلهما مدخول قال الكورانى والحق ان الامام لما عرف النسخ بانه الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم فهو قائل بان سقوط الرجلين ليس نسخا مصطلحا فلا وجه لمؤاخذة مثل
الامام بالتسامح فيه بعد ظهور مراده اه (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الغفلة الفاحشة
عن تأمل كلام الامام ولا حامل له عليها الا تعصبه الكاسد وانحرافه الفاسد فان الامام لم يذكر
ذلك فى مباحث النسخ وانما ذكره قبل ذلك فى مباحث التخصيص كما تقرر لكن فى سياق ظاهر
ان لم يكن صريحا فى أنه أراد حقيقة النسخ وذلك لانه ذكر خلافا فى جواز تخصيص العام بالعقل
ثم قال ما نصه فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من انكسرت
رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل اه فهل يفهم ذو عقل من هذا
السياق غير ارادة حقيقة النسخ ولهذا اعترض عليه القرافى فى شرحه فى ذلك فقال قلنا لا نسلم
ان هذا نسخ لان الوجوب ما ثبت فى أول الامر الا مشروطا بالقدرة والاستطاعة وبقاء المحل
ودوام الحياة وعدم الحكم عند عدم شرطه ليس نسخا الخ اه نعم الظاهر ان الامام تناقض كلامه
فانه فى باب النسخ بعد كلام قرره قال ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعى لان العجز
ليس بطريق شرعى اه ثم رأيت الاسنوى فى شرح المنهاج صرح بتناقض كلامه فى ذلك حيث
قال وقوله بطريق شرعى خرج بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى كالموت والغفلة والعجز
فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا وصرح فى الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة

(بخطاب) خرج بالشرعى
أى المأخوذ من الشرع
رفع الاباحة الاصلية أى
المأخوذة من العقل وبخطاب
الرفع بالموت والجنون
والغفلة وكذا بالعقل
والاجماع وذكرهما لينبه
على ما فيهما بقوله (فلا نسخ
بالعقل وقول الامام) الرازى
(من سقط رجلاه نسخ)
عنه (غسلهما) فى طهارته
(مدخول) أى فيه دخل
أى عيب حيث جعل رفع
وجوب الغسل بالعقل
لسقوط محله نسخا فانه
مخالف للاصطلاح وكأنه
توسع فيه

بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين اهـ فكيف مع ظهور كلامه او صراحته كما رأيت فى ارادته حقيقة النسخ واقتصار شراحه وشراح اتباعه على فهم ذلك من كلامه بحيث جزموا بالاعتراض عليه ونسبته الى التناقض فيه يسوغ لذى عقل زعم ارادة خلاف ذلك وأنه لا وجه لمؤاخذته بما تسامح فيه فالحق الذى لا مرية فيه لذى عقل ان مؤاخذة المصنف فى محلها وأن لها وجها وجيها وان الكورانى لم يزد على التغيير فى الوجوه الحسان ونعوذ بالله من بلية العصبية ورذيلة الحمية (قوله ولا بالاجماع ومخالفتهم تتضمن ناسخا) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول لم يقولوا بمثل ذلك فى التخصيص كأن يقولوا لا تخصيص بالاجماع ولكن مخالفة المجمعين لمقتضى العموم تتضمن مخصصا هو مستند الاجماع اهـ (وأقول) قد سبق الشيخ الى هذا الاشكال القرافى ويمكن ان يجاب بان ما ذكره هو مرادهم وان أوهمت عبارتهم خلافه فلتحمل على ذلك بدليل ما قرره فى النسخ لوجود مثل المعنى الذى لاجله منعوا كون نفس الاجماع ناسخا ثم رأيت فى كلام المصنف وغيره ما يصرح بان ذلك هو مرادهم قال المصنف فى شرح المنهاج ما نصه تنبيه معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالمخصص سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وان جهلوا المخصص وليس معناه انهم خصوا العام بالاجماع لان الكتاب والسنة المتواترة موجودان فى عهده عليه الصلاة والسلام وانعقاد الاجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذى جوزناه اجماع على التخصيص لا تخصيص بالاجماع اهـ وذكر المصنف فى شرح المنهاج انه لا يجوز تخصيص الاجماع بالنص وعلله بما حاصله انه يمتنع الاجماع على العموم مع وجود النص السابق الدال على الخصوص وكذا ذكر ذلك غيره وعبارة الصفى الهندى وأما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة فغير جائز لاستحالة ان ينعقد الاجماع على خلاف الكتاب او السنة قال وأما تخصيص نص أهل الاجماع على الاجماع فجائز لكن ليس ذلك تخصيص الاجماع بل هو تخصيص للفظ أهل الاجماع وبينهما فرق اهـ * الثانى انه كما لا نسخ بالاجماع لا ينسخ الاجماع صرح به ابن الصلاح فى علوم الحديث والنووى فى مختصره وصرح به أيضا صاحب المنهاج كغيره قال المصنف فى شرحه هذا رأى الجماهير اعنى ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم فى الكتاب ودليله انه لو انتسخ لكان انتساخه اما بالكتاب أو بالسنة أو الاجماع أو القياس والكل باطل اما بطلانه بالاولين فلان نص الكتاب والسنة متقدم على الاجماع لان جميع النصوص متلقاة من النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينعقد الاجماع فى زمنه واما بالاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد الاجماعين وأما بالقياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع واما ان الاجماع لا ينسخ به فلان المنسوخ به اما النص أو الاجماع أو القياس والاولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت أيضا اهـ باختصار (وأقول) فيما ذكره كغيره نظر ظاهر لانه ان أراد بان الاجماع لا ينسخ به انه نفسه لا يكون ناسخا ولكنه قد يتضمن الناسخ فسلم ولكنه لا يلائم استدلاله بقوله والاولان باطلان لما عرفت الخ كما لا يخفى وان أراد انه لا يكون ناسخا لا بنفسه ولا بتضمنه الناسخ فهذا مسلم بالنسبة لنسخه الاجماع بناء على انه لا يتصور فى حياته عليه الصلاة والسلام

(ولا) نسخ (بالاجماع) لانه انما ينعقد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كما سيأتى اذ فى حياته الحجة فى قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته (و) لكن (مخالفتهم) أى المجمعين للنص فيما دل عليه (تتضمن ناسخا) له وهو مستند اجماعهم (ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن

لا على انه يتصور أيضا كما اختاره القرافي اذ يمكن حينئذ ان يتحقق اجماع على حكم ثم يتحقق آخر على نقيضه استنادا الى نص متأخر عن مستند الاول غير مسلم بالنسبة الى نسخه النص والقياس اما الاول فلانه يمكن تحقق اجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام استنادا الى نص متأخر عن النص المنسوخ واما الثاني فلانه يمكن ان يتحقق قياس في عصره عليه الصلاة والسلام مثلا كقبل موته بيوم ثم يتحقق اجماع بعد عصره كبعد موته بيوم أو في يوم موته استنادا الى نص آخر متأخر الورود عن نص القياس وكذا في عصره بناء على انعقاد الاجماع في عصره على ما تقدم وينبغي أن يحمل على هذا ما في المحصول من جواز نسخ القياس في عصره عليه الصلاة والسلام بالاجماع حيث قال فنقول نسخ القياس اما ان يكون في زمان حياة النبي عليه الصلاة والسلام أو بعد وفاته الى أن قال فان كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص أو الاجماع أو القياس اه فانما ذكر الاجماع على تقدير انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافي ما ذهب هو اليه من عدم انعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام وبذلك يندفع اعتراض القرافي بانه ناقض نفسه والاسنوي بانه سهو ولا يصح دفعه بحمل كلامه على تأخر الاجماع عن عصره عليه الصلاة والسلام لان قوله اما ان يكون أي نسخ القياس في حياته عليه الصلاة والسلام صريح في تحقق النسخ حال حياته بالاجماع ولا يتصور ذلك الا مع تحقق الاجماع حال حياته اللهم الا بغاية التكلف بان يجعل ضمير فان كان في حياته للقياس لا لنسخه بدليل قوله فلا يمتنع رفعه بالنص اذ المرفوع بالنص القياس لا نسخه ومما يؤيد نسخ القياس في حياته بالاجماع على ما تقرر نسخ القياس الموجود في حياته بالنص والقياس كما سيأتي فانه اذا صح كون القياس ناسخا للقياس صح نسخ الاجماع له بجامع أن الناسخ في كل منهما ما تضمنه من النص كما تقدم ويؤخذ من قوله واما بالاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد الاجماعين امتناع تخصيص الاجماع بالاجماع اذا وقع الاجماع الاول على العموم للزوم ما ذكر حينئذ اما اذا لم يصرح أهل الاول بالعموم فينبغي جواز تخصيصه باجماع آخر اذ لا يلزم ما ذكر وقد يدل عليه قول الصفي الهندي وأما تخصيص نص أهل الاجماع الخ ولم أر في ذلك شيأ وحيث جوزنا فالمراد ان المخصص في الحقيقة هو سند الاجماع على ما تقدم عن المصنف وغيره وقد يقال لا يتصور مع كون الاجماع الاول على العموم ان يكون مخالفة الاجماع الآخر في بعض الافراد من قبيل التخصيص لان العام المخصوص عمومه غير مراد من جهة الحكم فتلخص على ما ذكرنا ان الاجماع لا يخصص النص لكنه يتضمن المخصص له وانه لا يتخصص بالنص ولا باجماع آخر على ما تقرر وانه لا ينسخ ولا ينسخ به باعتبار ذاته وأما باعتبار ما تضمنه فينسخ به النص والقياس وكذا الاجماع ان قلنا بانعقاده في حياته عليه الصلاة والسلام بان يوجد اجماع على حكم في حياته ثم آخر بعد حياته على نقيض ذلك الحكم استنادا النص متأخر عن مستند الاول فليتأمل *والثالث انه كان ينبغي ان يعبر في القياس أيضا بانه لا ينسخ به لكنه يتضمن ناسخا فان ذلك هو الموافق لاقتصاره في تعريف النسخ السابق على قوله بخطاب* والرابع انه قد يمنع قوله ومخالفتهم تتضمن ناسخا وذلك لانه سيأتي في كتاب التعادل والتراجيح انه اذا تعذر العمل بالمتعارضين أصلا ولم يعلم المتأخر منهما رجع الى غيرهما وانهما لو تقارنا في الورود عن الشارع تخير بينهما في

تلاوة وحكماً وأحدهما فقط) وقيل لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عليه وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم
والعكس لان الحكم مدلول للفظ ١٣٦ فاذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر قلنا انما يلزم اذا روعى وصف الدلالة وما نحن
فيه لم يراع فيه ذلك فان
بقاء الحكم دون اللفظ
ليس بوصف كونه مدلولا له
وانما هو مدلول للدال على
بقائه وانتفاء الحكم دون
اللفظ ليس بوصف كونه
مدلولا له فان دلالته عليه
وضعية لا تزول وانما يرفع
الناسخ العمل به وقد وقع
الاقسام الثلاثة روى مسلم
عن عائشة رضى الله عنها
كان فيما أنزل عشر
رضعات معلومات فنسخن
بخمس معلومات فهذا
منسوخ التلاوة والحكم
وروى الشافعي وغيره عن
عمر رضى الله عنه لولا أن
يقول الناس زاد عمر فى
كتاب الله لكتبتها الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما
البتة فانا قد قرأناها فهذا
منسوخ التلاوة دون
الحكم لامره صلى الله عليه
وسلم برجم المحصنين رواه
الشيخان وهما المراد بالشيخ
والشيخة ومنسوخ الحكم
دون التلاوة كثير منه قوله
تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول
نسخ بقوله تعالى والذين
يتوفون منكم ويذرون
أزواجا يتربصن بأنفسهن
أربعة أشهر وعشرا التأخره
فى النزول عن الاول كما قال أهل التفسير وان تقدمه فى التلاوة

العمل ان تعذر الجمع والترجيح فان أمكنا فالجمع أولى وحينئذ فيجوز ان يكون السبب فى مخالفتهم النص انه تعارض مع نص آخر وتعذر العمل بهما ولم يعلم المتأخر منهما فرجعوا الى غيرهما وان يكون السبب انه قارن نصا آخر فى الورود وتعذر الجمع والترجيح فاخذوا احدهما بمقتضى التخيير بينهما أو أمكن الترجيح فاخذوا بما قام عندهم انه الراجح فالمخالفة كما تحتمل ان تكون لتحقق الناسخ تحتمل ان تكون لاحد هذه الامور فكيف جزم بانها تتضمن ناسخا اللهم الا ان يحمل كلامه على ما اذا ظهر ما يمنع من الحمل على أحد هذه الامور فليتامل ففيه ما فيه (قوله تلاوة وحكماً أو أحدهما) منصوبات على التمييز المحول عن المضاف لكن شرط التمييز التنكير والاخير معرفة قال شيخنا الشهاب لكن قيل ان ضمير النكرة نكرة أو اغتفر ذلك لكونه تابعا (أقول) أو هو على قول الكوفيين انه لا يشترط تنكير التمييز (قوله ككله المجمع عليه) قال شيخ الاسلام أى لا يجوز نسخ كله شرعا والا فهو جائز عقلا لما سيأتى من جواز نسخ كل الشريعة بجملته على جوازه عقلا وظاهر ان نسخ حكم جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن اه وقوله من جواز نسخ كل الشريعة كأنه اشارة الى قول الشارح عقب قول المصنف وأن كل شرعى يقبل النسخ ما نصه فيجوز نسخ كل الاحكام اه ويحتمل حمل منع نسخ كله على نسخه تلاوة (قوله قلنا انما يلزم) أى انتفاء أحدهما من انتفاء الآخر اذا روعى وصف الدلالة (أقول) يعنى لو لوحظ فى الحكم كونه مدلولا للفظ وفى اللفظ كونه دالا على الحكم لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر اذ المدلول باعتبار كونه مدلولا لا يوجد بدون الدال عليه والدال باعتبار كونه دالا لا يوجد بدون المدلول له فلا يتصور باعتبار وصف الدلالة وجود أحدهما بدون الآخر لكن لم يلاحظ ما ذكر فى قولنا يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فلا يلزم ما ذكر (واعلم) انه ليس هنا انتفاء حقيقة فان نسخ اللفظ ليس معناه انعدامه بل هو موجود باق وانما انتفى عنه أحكام التلاوة كحرمة قراءته على الجنب ومسه على المحدث ودلالته على معناه أمر وضعى ليس مشروطا ببقاء هذه الاحكام فهو مع نسخه يفهم منه معناه ونسخ الحكم ليس معناه انعدامه فانه معنى ثابت مفهوم من اللفظ بل معناه عدم العمل به وحينئذ فما دل عليه هذا الكلام من أنه اذا روعى وصف الدلالة لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر غير ظاهر فان انتفاء أحدهما بمعنى نسخه لا يلزم منه انتفاء الآخر فانه اذا نسخ اللفظ فدلالته باقية على مدلوله وذلك المدلول مدلول له ومفهوم منه واذا نسخ الحكم فمدلوليته للفظ ثابتة باقية واللفظ دال عليه فقوله فان بقاء الحكم دون اللفظ أى فيما اذا نسخ اللفظ دون الحكم ليس بوصف كونه مدلولا له قد يقال فيه لا مانع من كونه بذلك الوصف فان اللفظ وان نسخ فهو دال على ذلك الحكم وذلك الحكم مدلول له ومفهوم منه (قوله وانما هو) أى الحكم الباقى وقوله للدال وهو الناسخ وقوله ليس بوصف كونه أى بل لذاته كذا شرح هذا الكلام شيخنا الشهاب ولا يخفى ما فى قوله وهو الناسخ وقوله بل لذاته والظاهر ان ذلك ليس بصحيح فليتامل (قوله وانما يرفع الناسخ العمل به) قال شيخنا الشهاب بل يرفع الناسخ الحكم أيضا لان النسخ رفع للحكم ولكن الدلالة عليه باقية اه (وأقول) لا معنى لنسخ الحكم الا رفع العمل به كما قاله الشارح فقول الشيخ بل هو يرفع الخ ليس على ما ينبغى وليس أمرا زائدا على رفع العمل به (قوله كان فيما أنزل) أى من القرآن عشر رضعات معلومات أى يحرمن فنسخن

أى تلاوة وحكما بخمس معلومات أى ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة لا حكما عند الشافعى وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكما أيضا (قوله ويجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه) فيه أمور * أحدها قال القرافى فى شرح المحصول قاعدة المسائل فى هذا المعنى أربع احداهن أن يوقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره وثانيتهن أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه وثالثتهن أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله ورابعتهن اذا كان الفعل يتكرر ففعل مرارا ثم نسخ فان الثلاثة الاول فى الفعل الواحد غير المتكرر أما الرابعة فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة فى الازمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة يمنعه قاعدة الحسن والقبح والنقل فى هاتين المسئلتين فى هذا الموضع قد نقله المصنف وأما بعد الشروع وقبل الكمال فلم أر فيه نقلا ومقتضى مذهبنا جواز النسخ مطلقا فيه وفى غيره ومقتضى مذهب المعتزلة ما أنا ذاكره من التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا الخ انتهى وفى شرح المنهاج للاسنوى ثم فى جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل انتهى * والثانى قال الكمال قيده شيخنا فى تحريره بما بعد التمكن من الاعتقاد أخذا من كلامهم فى حكم الناسخ قبل التبليغ وبعده كما سيأتى فى الشرح انتهى وقد يقال حق الكلام أن يقال يجرى فى تقييده بما بعد التمكن من الاعتقاد الخلاف الآتى فى كلامهم المذكور * الثالث خرج بقوله قبل التمكن منه ما بعده فلا خلاف فيه كما قال الاسنوى وأما الصورة الثالثة وهى ما اذا وقع النسخ فى الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب فى اثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدى فى الاحكام فى اثناء الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان فى الوجيز وامام الحرمين فى البرهان انتهى كلام الاسنوى وفى النهاية للصفى الهندى ما نصه فعلى هذا يجوز النسخ وفاقا بعد مضى مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المامور به وهذا على المشهور وفى بعض المؤلفات القديمة ان بعضهم كالكرخى خالف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أو لم يمض انتهى ودخل فيما بعد التمكن ما بعد الوقت وقد قال الاسنوى وأما الصورة الثانية وهى ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح فى الاحكام فى أول المسئلة بالجواز وبانه لا خلاف فيه وهذا انما يأتى اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه انتهى وما نسبه للاحكام كانه أخذه من عموم عبارته والا فلم أره صرح بهذه بخصوصها (قوله بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسعه) قال الاسنوى وفى معناه أيضا ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن انتهى وتقدم نحوه فى كلام القرافى السابق (قوله لعدم استقرار التكليف) قال شيخنا العلامة استقراره هو حصول التعلق التنجيزى وفيه بحث فان الاستقرار يتحقق بدخول الوقت وان لم يمض ما يسع الفعل فالدليل لا يشمل المدعى بشقيه انتهى (وأقول) العجب من الشيخ يدعى الشىء بلا سند ثم يبنى عليه فان زعمه ان الاستقرار هو حصول التعلق التنجيزى مجرد دعوى لا سند له عليها فهى

(و) يجوز على الصحيح (نسخ الفعل قبل التمكن) منه بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسعه وقيل لا يجوز لعدم استقرار التكليف قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف فينقطع به وقد وقع النسخ قبل التمكن فى قصة الذبيح

ممنوعة بل هى غير صحيحة لان حصول التعلق التنجيزى انما هو أصل التكليف لا استقراره لما تقدم فى المقدمات ان التكليف الزام ما فيه كلفة أو طلبه ولا الزام ولا طلب قبل الوقت بل لا يتحقق ان الا بعد دخول الوقت كما تقدم أيضا ثم ان الامر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما ومعلوم ان التعلق الاعلامى ليس تكليفا ولهذا صرح الفقهاء بجواز النوم قبل الوقت وان علم انه يستغرق الوقت وتفوت الصلاة وعللوه بعدم تكليفه حينئذ والصواب تفسير الاستقرار بدخول الوقت ومضى زمن يسع الفعل كما فسره بذلك الكمال فى حاشيته وهو ظاهر لان معنى استقرار التكليف الامن من سقوطه بما يعرض من نحو جنون أو اغماء وذلك متوقف على مضى الزمن المذكور اذ بعد مضيه تلزم العبادة وان عرض ما ذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ما قبل مضيه فان عروض ما ذكر يسقطها اذا استغرق الوقت وان تحقق التعلق التنجيزى ولهذا صرح الفقهاء فيمن عرض له بعد دخول الوقت مانع كجنون واغماء واستمر بانه ان أدرك قبل عروض ذلك قدر الفرض لزم والا فلا فظهر سقوط البحث المذكور وان بناءه على غير أساس وان الدليل يشمل المدعى بشقيه ولهذا سلمه الشارح ثم أجاب عنه بقوله قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف نعم يتوجه على هذا الجواب انه غير شامل لما قبل الوقت اذ قبل الوقت لا يتحقق أصل التكليف كما علم مما تقرر والعجب من المحشيين حيث لم ينبها على ذلك اللهم الا أن يريدوا بأصل التكليف ما يشمل التعلق الاعلامى ويرادوا باصالته له سبقه عليه وكونه كالمقدمة له فان قلت أو يريدوا به التعلق التنجيزى السابق فى وقت آخر كما فى نسخ وجوب الظهر يوم الخميس قبل الزوال اذا سبق تعلق الوجوب تنجيزا يوم الاربعاء قلت هذا أيضا لا يشمل النسخ قبل سبق تعلق تنجيزى كما لو نسخ وجوب أول صلاة لاقته بعد البلوغ قبل دخول وقتها واعلم ان قوله قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف فقوله أصل التكليف قال شيخنا اضافته بيانية انتهى وعندى ان ذلك غير متعين لان التكليف يشمل أصله أى أوله ويشمل استقراره فالاضافة مخصصة للاحتراز عن الثانى فليتأمل (قوله فان الخليل أمر بذبح ابنه) قال الاسنوى وهذا الولد قال فى المحصول انه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق وصححه القرافى انتهى وفى أسرار التنزيل للبيضاوى والاظهر ان المخاطب بيابنى انى أرى فى المنام انى أذبحك اسمعيل لانه الذى وهب له اثر الهجرة أى هجرته مع لوط وسارة الى أرض الشام وقيل الى حران ولان البشارة باسحق معطوفة على البشارة بهذا الغلام ولقوله عليه الصلاة والسلام أنا ابن الذبيحين فاحدهما جده اسمعيل والآخر أبوه عبد الله فقداه أبوه بمائة من الابل ولذلك سنت الدية مائة ولان ذلك كان بمكة وكان قرنا الكبش معلقين بالكعبة حتى احترقا معها فى أيام ابن الزبير لم يكن اسحق ثمة ولان البشارة باسحق كانت مقرونة بولادة يعقوب منه فلا يناسبها الامر بذبحه مراهقا وفى تفسير القرطبى وهو قول أبى هريرة وأبى الطفيل عامر بن واثلة وروى عن ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبى و يوسف بن مهران ومجاهد وقيل المخاطب به اسحق وهو قول الاكثرين وممن قال بذلك العباس وعمر وجابر فى أربعة آخرين من الصحابة وجماعة من التابعين وهو قول أهل الكتابين قال سعيد بن جبير سار به مسيرة شهر فى غداة واحدة حتى أتى به المنحر بمنى فلما صرف الله عنه الذبح سار به مسيرة

فان الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام

شهر في غداة واحدة وفي الهدى لابن قيم الجوزية واسمعيل هو الذبيح على القول الصواب عند علماء الصحابة والتابعين بعدهم وأما القول بانه اسحق فمردود باكثر من عشرين وجها كذا في الشمني على الشفاء (قوله لقوله تعالى حكاية عنه يا بني اني أرى في المنام اني أذبحك) أي ومنام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وحي معمول به قال في الاحكام وأكثر وحي الانبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبي عليه الصلاة والسلام ان وحيه كان ستة أشهر بالمنام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كذلك ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل المنام انتهى وفي هذا الاستدلال مباحث كثيرة مبسوطة بما يتعلق بها في المحصول والاحكام وما يتعلق بهما من الفروع والشروح وغيرها فليطالعها من أراد وقوله اني أذبحك أي أومر بذبحك بدليل قال يا أبت افعل ما تؤمر ولهذا قال الشارح فان الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه الخ وقوله ثم نسخ ذبحه أي نسخ الامر به (قوله والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة) قال الكوراني بعد كلام مهده وقد عرفت من هذا التقرير ان عطف المصنف هذه المسئلة على ما قبلها ليس بمرضي لانه يفهم منه ان نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه وليس كذلك انتهى وقال شيخ الاسلام سكت يعني الشارح عن حكاية قول بمنع نسخ القرآن به اذلم يقل به أحد ممن جوز نسخ بعضه وحكمه عند من لم يجوزه علم من قوله قبل ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن الخ انتهى (وأقول) اما أولا فلا نسلم قوله وليس كذلك وان وافقه شيخ الاسلام فيه اذ هو مجرد دعوى لم يستدل عليها فكيف ترد على ظاهر كلام المصنف مع احتمال انه اطلع على خلاف في ذلك بل قول الصفي الهندي ما نصه القائلون بجواز نسخ القرآن اتفق أكثرهم على انه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما في افادة العلم ووجوب العمل به وقد وقع ذلك كما تقدم ذكره انتهى مصرح بثبوت الخلاف ألا ترى قوله اتفق أكثرهم ولو لم يطلع المصنف الا على مثل هذه العبارة لكان عذراله قويا في الاتيان بهذه العبارة المحتملة لثبوت الخلاف في كل من الامرين وللشارح في السكوت لان ذلك هو الاحتياط كما لا يخفى واما ثانيا فلو ثبت أن لا خلاف في نسخ القرآن بالقرآن كان المقصود حكاية الخلاف في مجموع الامرين اختصارا في التعبير وحكاية الخلاف في مجموع أمرين أو أمور معهودة (قوله لانهما من عند الله) قال شيخنا العلامة لا يدفع الدليل اذ حاصل الدليل لزوم الدور انتهى (وأقول) ما بنى عليه هذا الاعتراض من الجزم بان حاصل الدليل لزوم الدور ممنوع بل اختلفوا فيه فجعله بعضهم ذلك كالاسنوي في شرح المنهاج فانه قال وأما العكس أي امتناع نسخ السنة بالكتاب فلانه تقرر ان السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان الحكم وذلك دور انتهى قال فأجاب يعني البيضاوي بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا أي مبينا لكل شئ فانه يقتضي أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما انتهى وستسمع ما يمنع احتمال الدور من أصله فضلا عن لزومه ومنهم من جعله غير ذلك وتنوعوا فيه فقال العضد كابن الحاجب وغيره

لقوله تعالى حكاية عنه يا بني اني أرى في المنام اني أذبحك الى آخره ثم نسخ ذبحه قبل التمكن منه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الامر من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا (و) يجوز على الصحيح (النسخ بالقرآن لقرآن وسنة) وقيل لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لانهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وان خص من عمومه ما نسخ بغير القرآن (و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترة أو آحادا (للقرآن) وقيل لا يجوز لقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم (وقيل يمتنع) نسخ القرآن (بالآحاد) لان القرآن مقطوع والآحاد مظنون

قالوا أولا قال تعالى لتبين للناس مانزل اليهم دل على ان الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ ماجاء به لكان رافعا لا مبينا الان نسخ الحكم رفع له ورفع الشئ لا يكون بيانا الجواب ان المعنى بالبيان فى الآية تبليغه عليه الصلاة والسلام اليهم لانه اظهار ولو سلم فكونه مبينا لا ينفى كونه ناسخا أيضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما انتهى وقال صاحب القواطع واستدل من تعلق بالقول الاول أى عدم جواز نسخ السنة بالقرآن بقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم فلما جعل السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبينا للسنة لان الشئ الواحد لا يكون مبينا ومبينا ولانه نسخ الشئ بغير جنسه فلم يجز ثم قال وأما تعلقهم بقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم فليس فيه دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت الدار ولا سلم على زيد ليس فيه انك لا تفعل فعلا آخر على انه ليس فى كون كلامه بيانا للكتاب ما يمنع من نسخه بالكتاب اذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وان كان بعضه بيانا للبعض وأما قولهم انه ينبغى أن يكون نسخ الشئ بجنسه فدعوى لا دليل عليه فسقط انتهى وحينئذ فلا نسلم ان حاصل الدليل عند الشارح لزوم الدور ووجهه ان هذا اللزوم فى غاية الضعف للقطع بان المراد بيان أحدهما بالآخر بيان بعض أحدهما ببعض الآخر لا كل بعض من كل منهما ببعض من الآخر ضرورة ان فى كل منهما ما لم يبين بشئ من الآخر بل ما لا يمكن بيانه بشئ من الآخر ولا خفاء فى ان بيان بعض كل منهما ببعض الآخر بأن يبين من كل منهما ما يحتاج للبيان بما يصلح لتبيينه من الآخر مما لا يتوهم فيه احتمال دور فضلا عن لزومه بل يجوز أن يكون حاصل الدليل عنده التمسك بمفهوم الآية لانه لما جعله مبينا للقرآن دل على ان القرآن لا يكون مبينا لسنته فاجاب بانه لا مانع من كون القرآن مبينا لسنته لانهما معا من عند الله فيجوز أن يكون كل منهما مبينا للآخر بمعنى أن يبين ما يحتاج للبيان من كل منهما بما يصلح لبيانه من الآخر كما تقدم اما بناء على شمول الذكر ومانزل للسنة فتكون الآية شاملة لبيانه السنة بالقرآن واما بناء على انه كما جاز بيان الكتاب بالسنة لانها من عند الله فصح ان تبين كلامه فليجز بيان السنة بالكتاب لانهما من عند الله فبينها كلام الله فليتأمل فان الشيخ كثيرا ما يستروح لعظمته فيتلقى كلام الائمة بغير اعتناء وامعان ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ان تبع الشيخ فى الاعتراض بان الجواب لا يدفع الدور قال ما نصه قوله لانهما من عند الله اى فيشملهما قوله تعالى مانزل اليهم وكذا قوله الذكر وأيضا فالتبيين مسند اليه عليه الصلاة والسلام فيجوز أن يبين كلا منهما بالآخر فلا دور انتهى

(قوله قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية) فان قيل يؤخذ منه أن يمتنع نسخ التلاوة بالآحاد لان نسخها يتضمن اسقاط قرآنيتها وهى ثابتة بالقطع فلا ينسخ بالآحاد قلت هذا ممنوع لان الثابت بالقطع هو أصل قرآنيتها لا دوامها والذى ينسخ بالآحاد على تقدير القول به هو الثانى دون الاول فليتأمل (قوله والحق لم يقع الا بالمتواترة) قال الكورانى اشارة الى ان الحق جواز نسخ المتواتر بالآحاد عقلا غايته انه لم يقع وهذا ضعيف ومخالف للجمهور لانهم لم يجوزوه فان قلت ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعى بالآحاد ولم

قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية (والحق) انه (لم يقع) نسخ القرآن (الا بالمتواترة) وقيل وقع بالآحاد كحديث الترمذى وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قلنا لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبى صلى الله عليه وسلم

يجوز وانسخه به قلت الفرق ان التخصيص بيان ان المخرج لم يكن داخلا فى مراد المتكلم فهو
فى الحقيقة دفع كما تقدم فى بابه والنسخ رفع وابطال لما كان ثابتا والوجدان حاكم بان المبطل
لا بد وأن يكون أقوى أو مساويا بخلاف الدفع فانه يحصل بادنى مانع انتهى (وأقول) أما قوله
وهذا ضعيف فلا التفات اليه لانه مجرد دعوى فان كان سنده عليه الفرق الذى ذكره فسيعلم
مافيه مما يتبين به عدم صلاحيته للسندية وأما قوله ومخالف للجمهور فانهم لم يجوزوه فهو ممنوع
فقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعا واختلفوا فى وقوعه على
مذهبين كذا صرح به الآمدى فى الاحكام ومنتهى السؤل وعبر بقوله اتفقوا وفى المحصول
ومختصراته نحوه أيضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا فى الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب
توهم ان الخلاف فى الجواز انتهى وقال المصنف فى شرح المنهاج نسخ المتواتر بالآحاد جائز
فى العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد فقد حكى القاضى فى مختصر التقريب عن
بعضهم انه ذهب الى منع ذلك عقلا ثم قال واذا عرفت وقوع الاختلاف فى الجواز فاعلم ان
الجماهير وان قالوا بالجواز الا انهم اختلفوا فى الوقوع فذهب الاكثرون الى انه غير واقع وذهب
جماعة من أهل الظاهر الى وقوعه وفصل القاضى فى مختصر التقريب والغزالى بين زمان
الرسول وما بعده فقالا بوقوعه فى زمانه عليه الصلاة والسلام دون ما بعده ونقل القاضى اجماع
الامة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وانما اختلفوا فى زمانه وكذا امام الحرمين
قال أجمع العلماء على ان الثابت قطعا لا ينسخه مظنون ولم يتعرض لزمان الرسول صلى الله عليه
وسلم واعلم ان المراد بالمتواترة فى هذه المسئلة القرآن والسنة المتواترة انتهى فانظر كيف
صرح صاحب الاحكام ذلك الامام بنقل الاتفاق على الجواز وكيف جزم به امام المسلمين الامام
فخر الدين وتبعه عليه اتباعه ومختصروا كلامه وأقرهم الاسنوى مع سعة اطلاعه وكثرة
استدراكه وكيف صدر المصنف المجمع على سعة اطلاعه ومزيد حفظه وكثرة تتبعه واستدراكه
على غيره كلامه بان الجماهير قالوا بالجواز فمع ذلك كيف يصح لمثل الكورانى مع قصور اطلاعه
وضعفه فى الفن الاعتراض عليه بان الجمهور لم يجوزوه بل هذا اشبه شئ بالهوس فان قلت هو
ناقل أيضا قلت من الضرورى الواضح ان نقل مثله بمجرده مما لا يلتفت اليه مع نقل هؤلاء
الاعلام وخصوصا مع كونه ليس من أهل نقد النقل وتمييز صوابه من غيره عند اضطرابه ولو
سلمنا فمجرد مخالفة الجمهور لا يقتضى التضعيف وانما يثبت التضعيف بقوة دليل المخالف
وضعف دليل غيره ولم يبين شيأ من ذلك بل لم يزد على مجرد الدعوى وأما الفرق الذى ذكره فقد
اعتمد فيه على ان الوجدان حاكم بان المبطل لا بد أن يكون أقوى أو مساويا فان أراد قوة المعنى
لم يفد لظنية المعنى فى كل من المتواتر والآحاد فليس المتواتر من حيث المعنى أقوى من الآحاد
وان أراد قوة اللفظ فلا نسلم ان الوجدان حاكم بذلك وعلى تقدير أن وجدانه حكم له بذلك
لا يفيده شيأ لانه ليس حجة على غيره خصوصا مثل هؤلاء الاعلام على ان الاستدلال بما قاله من
ان المبطل لا بد أن يكون أقوى أو مساويا قد ضعف من أوجه ذكرها المصنف فى شرح المنهاج
منها ما ذكره القاضى فى مختصر التقريب من انا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فما
يضرنا التردد فى أصل الحديث مع انا نعلم قطعا وجوب العمل به فكان صاحب الشريعة قال

اذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بان حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل ومنها انا لا نسلم ان المقطوع لا يدفع بالمظنون ألا ترى ان انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الاباحة مقطوع به عند آخرين ثم اذا نقل خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم آحادا يثبت العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرع ذكره القاضي أيضا ومنها انا مهما جوزنا نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعا به فانا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بكذب الراوي وهذا ما لا سبيل اليه ذكره القاضي أيضا قال المصنف كغيره ومراده ان المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وانما قطع دوامه انتهى (قوله قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن الخ) وأقول هذا من محاسن المصنف النفائس وان بالغ الكوراني بالتغيير في وجوهها الحسان بالتخيلات الفاسدة والوساوس حيث قال في شرح هذا الكلام ما نصه المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز وأطبق المتاخرون من أصحابه على الجواز وهو المختار لما نقل في أول لفصل من الادلة ثم قال المصنف قول الشافعي في المسئلتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون وهو ان السنة اذا نسخت القرآن فمع تلك السنة قرآن يعضده وكذا مع القرآن الناسخ سنة عاضدة تبين توافق الكتاب والسنة وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا الاستنباط بشئ اما أولا فلان الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ فاذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح أن تكون ناسخا فالنسخ مسند اليها لا الى السنة وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن يعضدها فلم لا يكون القرآن ناسخا ابتداء وكذلك القرآن الناسخ للسنة ينسخها ابتداء اذ هو أقوى لانه وحي متلو معجز والسنة وان تواترت لا تبلغ رتبته اتفاقا واما ثانيا فلان كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه ليس الا ان قال فان قال يريد الخصم هل تنسخ السنة بالقرآن قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبي سنة تبين ان سنته الاولى منسوخة بسنته الاخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بان الشئ ينسخ بمثله هذا آخر كلام الشافعي وليس في هذا انه قوله المختار لانه يصلح أن يكون تعليلا لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه بل يجب حمله على هذا القول لان قوله حتى تقوم الحجة على الناس فان الشئ ينسخ بمثله غير مستقيم لان نسخ الشئ بمثله في نسخ السنة بالسنة مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي ألا فادخروها وكذلك نسخ التقاء الختانين لحديث الماء من الماء كثير فالحجة في ذلك قائمة قال الغزالي في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي قلنا هذا ان كان في جوازه فلا يخفى انه يفهم من القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير وانما نقلنا كلام الغزالي لان بعض الشراح يتبجح بان المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله

فكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

انتهت هذيانانه وتمت ترهاته مع ما ترى من سماجة الكلمات وركاكة التراكيب ولما كانت

(قال الشافعي وحيث وقع) نسخ القرآن (بالسنة فمعها قران) عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة (أو) نسخ السنة (بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة) هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها الا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة لسنته

واضحة الفساد نسجت عليها عنا كب الهجران والكساد فلم يعبأ بها عاقل ولم يقم لها وزنا بعد نقلها أو تقريرها فاضل (وأقول) أما قوله المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة الخ وقوله ثم قال المصنف قول الشافعي في المسئلتين مقيد الخ فهو أدل دليل وأعدل شاهد على انه لا يتصور ما يقول وذلك لان ما نقله عن الشافعي هو الجواز كما صرح به لا الوقوع والمصنف انما قيد الوقوع كما هو صريح عبارته في جمع الجوامع حيث ذكر الجواز بقوله والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة الخ ثم الوقوع بقوله والحق لم يقع الا بالمتواترة قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن الخ وفي غير جمع الجوامع أيضا كشرح المنهاج حيث قال فيه وأما نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه وذهب قوم الى امتناعهما ونقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا الهراسي هفوات الكبار على اقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار ابن احمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعي في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه قالوا لابد أن يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها واورد الكيا بعضها واعلم انهم صعبوا أمرا سهلا وبالغوا في غير عظيم وهذا ان صح عن الشافعي فهو غير مستنكر وان جبن جماعة من الاصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه ثم ذكر ان جماعة من أكابر الاصحاب صنفوا في نصرة هذا المذهب ثم بعد نقله قول الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ قال ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي ان السنة لا تنسخ الكتاب وليس بجيد وانما مراد الشافعي رحمه الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه ما ينسخ ذلك الحكم فلابد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ سنته الاولى الى ان قال فهذا هو معنى القول المنسوب الى الشافعي أعني انه لابد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى وأكثر الاصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه انتهى والحاصل كما ترى ان المصنف في جمع الجوامع ذكر مسئلتي الجواز أولا من غير عزو لاحد ثم ذكر مسئلتي الوقوع ثانيا وذكر عن الشافعي تقييدهما بذلك القيد وفي غيره كشرح المنهاج ذكر ان منهم من نقل عن الشافعي الامتناع ومنهم من نقل عنه قولين ثم حمل القول بالامتناع على ان المراد انه لم يقع نسخ أحدهما بالآخر الا ومع الآخر عاضد من جنس المنسوخ فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل أن يذكر ان المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز ثم يدعي ان المصنف قال قول الشافعي في المسئلتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون الخ ما هذا الا خلط قبيح وجزاف صريح فانه ان أراد ان هذا التقييد واقع في جمع الجوامع فهو باطل قطعا لما علمت ان المصنف ذكر فيه مسئلتي الجواز من غير عزو لاحد ثم ذكر الوقوع ونقل عن الشافعي تقييده بذلك فلم يتعرض لتقييد مسئلتي الجواز بوجه وانما قيد مسئلتي الوقوع وان أراد انه واقع في غيره كشرح المنهاج فهو أيضا باطل قطعا لما علمت أيضا انه لم يقيد فيه واحدة من المسئلتين بهذا القيد وانما

حمل المنع المنقول عن الشافعي على عدم الوقوع الا بذلك القيد وحاصله انه قال انه حيث وقع لم يقع الا بهذا القيد كما تقرر وان كان وقوعه بدونه أمرا ممكنا على انه لا يتصور تقييد قول الشافعي في المسئلتين على الوجه الذي صورهما به بذلك القيد لانه ان أراد بالقول الذي ادعى ان المصنف قيده بذلك القيد قول المنع فهو غير معقول لان المراد بالمنع عدم الامكان لانه مقابل الجواز الذي هو الامكان ولا معنى لتقييد عدم الامكان بما اذا كان مع الناسخ عاضد من جنس المنسوخ كما هو في غاية الجلاء اذ حاصله انه اذا كان مع الناسخ عاضد لم يكن النسخ ممكنا ولا يخفى ظهور فساده وان أراد قول الجواز فهو غير معقول أيضا لان المراد بالجواز الامكان ولا معنى لتقييد الامكان بما اذا كان مع الناسخ العاضد المذكور لان حاصله تقييد الامكان بالوقوع وهو ظاهر الفساد للقطع بثبوت الامكان بالمعنى المراد هنا وان لم يوجد الناسخ فضلا عن أن يعتبر مع وجوده وجود عاضده وحينئذ فلا ينبغي نسبة هذا التقييد الى من له أدنى عقل فضلا عن مثل المصنف كما لا ينبغي لذي عقل تسليم صحته كما اقتضاه سياق الكوراني حيث استند في رده الى ما ذكره أولا وثانيا والافكان الواجب في رده بيان فساده وعدم امكانه نعم يمكن أن يتمحل ويلفق له ما لا تقبله عبارته وهو انه أراد بقول الشافعي المنع أو الجواز وبتقييده بذلك القيد حمله على مضمون ذلك القيد بان حمل الجواز على الوقوع بذلك القيد أو المنع على عدم الوقوع الا بذلك القيد فليتامل وأما قوله غفل عنه الناقلون فان أراد ان المصنف نسبهم الى الغفلة في جمع الجوامع فهو باطل اذ لم يتعرض لذلك فيه كما ترى وان أراد في غيره فان أراد بذلك الاعتراض على المصنف فهو من حماقته اذ لا يستعظم مثل ذلك على المصنف الا من جهل جلالته خصوصا في هذا الفن أو من أعماه داء الحسد ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور وأما قوله وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه فلا يخفى انه كلام بارد متهافت لان نفي كونه مختار الشافعي لا يقابله انه مستنبط من كلامه اذ مختار الانسان أعم من أن يصرح به أو يدل عليه كلامه كما هنا فان أراد نفي كونه مختاره صريحا مع الاعتراف بدلالة الاستنباط على اختياره له فلا معنى لذلك اذ ليس النزاع في انه صرح باختياره أولا بل في مطلق اختياره وأما قوله وليس هذا الاستنباط بشئ فهو من تهوره وغفلته عما سيظهر من فساد شبهته قوله اما أولا فلان الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ قلنا هذا أدل دليل على عدم تصوره المقام حق تصوره لان قوله نسخه الكتاب وحده عند الشافعي ان أراد باعتبار الجواز فليس الكلام فيه كما علمته بما لا مزيد عليه وان أراد باعتبار الوقوع فهو أول المسئلة فاعجب له حيث يدعي فساد استنباط المصنف ثم يستدل على فساده بمحل النزاع وكأنه نسي ما اشتهر في المقدمات من فساد الاستدلال بمحل النزاع وقوله وجميع من قال الخ قلنا هذا مما لا محل له هنا لان الكلام في حق الشافعي دون غيره وقوله فاذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح ان تكون ناسخا فالنسخ مسند اليها لا الى السنة قلنا ان أردت انه لا يصح اسناده الى السنة فغير صحيح اذ لا مانع من اسناده اليها أيضا لان غاية الامر تعدد الناسخ وتعدده جائز كتعدد المنسوخ مع اتحاد الناسخ وان أردت انه لا ضرورة الى اسناده اليها لامكان اسناده الى الآية فهذا ساقط لا نالم

ندع الضرورة وان اردت انه لا فائدة فيه فهذا مع كونه لا يبطل الاستنباط ولا ينافي صحة المستنبط لان عدم ظهور فائدته له لا يدل على انتفاء الفائدة في الواقع سيظهر بطلانه ببيان الفائدة وقوله وما الفائدة في ان يقال السنة ناسخة والقرآن يعضده الخ قلنا لذلك فوائد كقيام الحجة على الناس بهما جميعا فانها أبلغ من قيامها باحدهما والاشارة الى شدة ارتباط أحدهما بالآخر وتوافقهما فلا ينفرد أحدهما عن الآخر وذلك أبلغ في الدلالة على انهما جميعا من عند الله وفي الحل على اتباعهما وكاظهار تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم ينفرد الكتاب بنسخ الكتاب بل عوضد بسنة ولا بنسخ سنته بل عوضد بسنته وكتكثير أجره صلى الله عليه وسلم فان له أجر السن وأجر من عمل به ثم رأيت الزركشي ذكر بعض هذه الفوائد وغيره وقوله فلم لا يكون القرآن ناسخا ابتداء قلنا هذا الاستفهام مما لا وجه له ولا منشأ له الا الذهول الفاحش فانا لم نمنع ذلك وانما قلنا يجوز اسناد النسخ الى كل منهما وكون الآخر عاضداله وقوله واما ثانيا فلان كلام الشافعي في الرسالة على مانقلوه قلنا قولك على مانقلوه من الوجوه التي يظهر بها عجز المصنف حيث اطلع على الرسالة وشروحها بلا واسطة اطلاع خبرة واحاطة وامعن النظر فيها حتى وقف على مقاصدها وأحاط بتفرقها واما أنت فلم تزد على تقليد من نقل عنها بعض العبارات المتعلقة بهذا المقام وهذا مما اوهن ما أطلت به فيه وقوله ليس الا ان قال فان قيل الى قوله هذا آخر كلام الشافعي قلنا هذا الحصر الذي ادعيته باطل قطعا بل للشافعي في الرسالة كلام آخر كما نقله الائمة أولو الخبرة بها ومنهم المصنف فانه قال في باب ابتداء الناسخ والمنسوخ مانصه لا ينسخ كتاب الله الا كتابه كما كان المبتدي بفرضه فهو المزيل المثبت لما يشاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لاحد من خلقه انتهى ثم قال مانصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ماسن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى ثم قال بعد ذلك فان قال هل تنسخ السنة بالقرآن الخ وغاية مايعتذر به عن هذا الرجل انه لم يطلع على الرسالة على مادل عليه قوله السابق على مانقلوه فاقتصر على نقل مارآه في كلام غيره ظانا انه الذي في الرسالة وبفرض انه اطلع عليها فهو قطعا لم يحط بما فيها ولا أمعن النظر فيها الا ان ذلك لا يسوغ له دعوى الحصر المذكورة خصوصا في مقام منازعة من له بها غاية الخبرة والاحاطة أعني المصنف رحمه الله تعالى وقوله وليس في هذا انه قوله المختار الخ قلنا ان أردت ان كلامه هذا يحتمل احتمالا ضعيفا بعيدا أنه لا يكون مختاره فليس ذلك محل هذا النزاع وان أردت انه ليس ظاهرا ظهورا بينا في انه قوله المختار فهذه مكابرة باردة لا التفات اليها ولا يعول ذو عقل عليها اذ لا يرتاب ذو مسكة في ان هذا الكلام ظاهر في انه أراد بيان قوله المختار له والمرضي عنده وخصوصا مع جزمه بعضه ونقبه قبل ذلك كما تبين وخصوصا مع عدم ماينافيه في كلامه والكلام يجب حمله على ظاهره ويمتنع صرفه عنه الا الدليل يمنع عنه ولا دليل هنا من كلام الشافعي ومخالفة بعض أصحابه بل كلهم من غير سند لهم من كلامه راج لا يصح ان يكون دليلا على صرفه عن ظاهره خصوصا في مسئلة ما حملهم على المخالفة فيها الا اشكالها عليهم خصوصا وقد تبين عدم اشكالها وقوله بل يجب حمله على هذا الى قوله غير مستقيم قلنا كل

من دعوى الوجوب ودعوى عدم الاستقامة ممنوع بل لا استقامة له كما سيتميز قوله لان نسخ
الشئ بمثله الى قوله كثير محقق فالحجة فى ذلك قائمة قلنا هذا مبنى على ان مراد الشافعى بقوله حتى
تقوم الحجة الخ حتى يحتج على الناس فى اثبات ان الشئ ينسخ بمثله وهو ممنوع وان أوهمته العبارة
بل مراده حتى يحتج على الناس فى الحكم الثانى بالسنة الناسخة أيضا حتى لا يتخالف الكتاب
والسنة فالباء فى قوله بان الشئ للسببية وكأنه قال حتى تقوم الحجة على الناس بسنته الناسخة
بسبب ان الشئ ينسخ بمثله ويؤيد ان هذا مراده ماذكره فى الرسالة بعد ما تقدم أيضا كما نقله المصنف
كغيره أيضا فانه لما تكلم على صلاة ذات الرقاع قال ما نصه وفى هذا دلالة على ما وصفت قبل
فى هذا الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة فاحدث الله فى تلك السنة
نسخا أو مخرجا الى سعة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تقوم الحجة على الناس بها حتى
يكون انما صاروا من سنته الى سنته التى بعدها انتهى فانظر قوله تقوم الحجة الخ حيث تضمن
التصريح بان المحتج عليه ليس ان الشئ ينسخ بمثله بل الحكم الثابت بالسنة الناسخة وحيث
جعله المراد من تعليله فى كلامه السابق كما دل عليه قوله وفى هذا دلالة على ما وصفت قبل فى هذا
الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ولو سلم فغاية الامر ان هذا تعليل قاصر وله
تعليل آخر شامل لكل موضع وهو ماذكره فى هذا المحل الاخير والحكم المعلل بعلتين لا ينتفى
بانتفاء احداهما مع بقاء الاخرى واما قوله قال الغزالى رحمه الله فى المستصفى بعد نقل كلام
الشافعى قلنا هذا ان كان فى جوازه الخ فقد قصد به أمرين أحدهما تاييد ما زخرفه وغيره من رد
ماقاله الشافعى واختاره المصنف لاشتمال كلام الغزالى المذكور على رده والثانى الرد على
الشارح المحقق فيما نسبه اليه من انه تبجح بان المصنف فهم من كلام الشافعى ما لم يفهمه أحد
قبله فان الغزالى قبل المصنف وقد فهم من كلام الشافعى ذلك لكنه رده فاما الامر الاول فنقول
فى رده وبيان زيفه نختار الشق الثانى فى كلام الغزالى وهو ان كلامه فى الوقوع كما سبق بيانه
بما لا مزيد عليه قوله فى رد ذلك فقد نقلنا وقوعه أى حيث قال انه لا يخفى انه يفهم من القرآن
وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة قلنا مجرد هذا
لا يكفى فى رد ما قاله الشافعى لان هذا لا يمنع وجود سنة ناسخة أيضا قوله رد الهذا ولا حاجة
الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة فى هذا التقدير قلنا اما أولا فلا نسلم انتفاء الحاجة فان
الفائدة التى تقدم بيانها حاجة أى حاجة الى ذلك التقدير وأما ثانيا فنحن فى غنية عن التقدير
لتحقق السنة الفعلية الناسخة هنا وهى استقباله صلى الله عليه وسلم الكعبة فانه لا يخفى
ان السنة تكون فعلا كما تكون غيره والناسخ يكون فعلا كما اعترف به الكورانى فيما سبق
واورده على تعريف المصنف النسخ بالخطاب وأجاب عنه حيث قال يخرج عنه فعله صلى الله عليه
وسلم مع كونه ناسخا وربما يجاب بانه يعلم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى
انتهى وصرح المولى التفتازانى بكون الفعل ناسخا حيث قال فى التلويح وذكر الدليل ليشمل
الكتاب والسنة قولا وفعلا انتهى ولو سلم ان الفعل نفسه لا ينسخ وانما يدل على نسخ سابق كما
قيل بذلك فيجوز ان يكون مراد الشافعى بالسنة الناسخة أعم مما يكون ناسخا حقيقة أو دالا
على الناسخ أخذا من احتجاجه المذكور لان مقصوده حاصل مع ذلك أيضا كما لا يخفى واما

الامر الثانى فيما نسبه فيه للشارح المحقق من تبجحه بما ذكر فان أراد بالتبجح معنى مذموما فهو من الافتراء القبيح والباطل الصريح اما أولا فلان الشارح لم يصدر منه تبجح بوجه بهذا المعنى وهذه عبارته مكشوفة فاى شئ فيها يدل عن التبجح المذكور فانه انما قال بعد سوق المتن هذا فهمه المصنف من قول الشافعى كذا و بينه ثم قال وما فهمه عنه المصنف دافع لمحل الاستعظام وهذا لا يدل على التبجح المذكور عند من له أدنى عقل بل أدنى تمييز ولكنهم قوم لا يعقلون واما ثانيا فلانه لم يدع انه لم يفهمه أحد قبل المصنف فاى شئ من عبارته يدل على ذلك ولعله توهم ذلك من قول الشارح ولم يبال المصنف فى هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ماحكاه غيره من الاصحاب عنه لكن هذا التوهم مبنى على عموم غير فى قوله غيره من الاصحاب وكون من فيه للبيان وكلاهما غير لازم لجواز حمل غير على غير العموم وان كان مضافا لانقسام المضاف انقسام اللام كما صرحوا به وحمل من على التبعيض ونصب موضعها على الحال خصوصا والغالب فى المحاورات العرفية عدم ارادة العموم من امثال ذلك وان أراد بالتبجح معناه اللغوى وهو الفرح فاى محذور فى فرح الشارح بفهم المصنف كلام امام الأئمة على وجه صحيح دافع للاعتراض والاشكال فان ذلك من النعم العظام والمسرات الجسام بل لو أريد بالتبجح نحو معنى الافتخار فلا محذور وأيضا لو وقع من الشارح اذ افتخاره بهذا المصنف الجليل وفهمه من كلام هذا الامام الذى هو من اعلام الدين مالم يفهمه جميع الناس أو غالبهم من الافتخار المحبوب المؤكد المطلوب على ان مانقله عن الغزالى لا يصح الرد به على الشارح وذلك لان الغزالى انما ذكر ماذكره على سبيل الاحتمال والفرض توطئة لرده ولم يأت بما يؤيد ارادة ذلك من كلام الشافعى ومثل ذلك لا يقال فيه انه فهمه عن الشافعى بخلاف المصنف فانه جزم بان ذلك مراد الشافعى وأيده ببقية كلامه ورتب عليه دفع الاشكال عن كلام الشافعى وهذا القدر لم يصدر عن الغزالى فنسبته الى المصنف دون الغزالى مما لا غبار عليه وان فرض ان غير الغزالى شاركه فى هذا القدر كما قد يفهم من قوله السابق فى شرح المنهاج وأكثر الاصوليين الذين تكلموا فى ذلك لم يفهموا مراد الشافعى وليس مراده الا ماذكرناه ومع ذلك فهذا لا ينافى ان فهم المصنف كلام الشافعى وتقريره على الوجه المذكور منقبة للمصنف أى منقبة يليق الفرح والافتخار بها اذ المنقبة لا يلزم ان تخص كما هو معلوم بل ما أحسب ان أحدا شارك المصنف فيما قرره من جميع جهاته وبذلك تقوى المنقبة واذا اتقنت جميع ماقررناه فى هذا المقام مع المحافظة على مراعاة قواعد البحث علمت ان الكورانى لم يزد فى هذا المقام على التهويل بالاغلاط والاوهام وانه الحقيق بقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

(قوله أى موافقة للكتاب الناسخ لها) أقول الظاهر انه تفسير لقوله ناسخة لسنته من قوله حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة لسنته وفيه اشارة الى انه ليس المراد بان له سنة ناسخة لسنته كونها ناسخة حقيقة قصدا لانه اذا فرض سبق الكتاب ونسخه السنة كان الانسب اسناد النسخ اليه لتحققه به قبل مجىء السنة وجعل السنة الواردة بعده على وفقه عاضدة له مبينة لتوافق الكتاب والسنة (قوله اذ لا شك فى موافقته له) قال شيخ الاسلام أى موافقة الرسول لله أو موافقة

أى موافقة للكتاب الناسخ لها اذ لا شك فى موافقته له كما فى نسخ التوجه فى الصلاة الى بيت المقدس الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد فعله صلى الله عليه وسلم

وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والاول محمول عليه في الفهم محتاج الى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام
الشافعي انه لم يقع نسخ الكتاب الا بالكتاب وان كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة الا بالسنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها

أي لم يقع النسخ لكل منهما
بالآخر الا ومعه مثل المنسوخ
عاضد له ولم يبال المصنف
في هذا الذي فهمه وحكاه
عنه بكونه خلاف ما حكاه
غيره من الاصحاب عنه من
انه لا تنسخ السنة بالكتاب
في احد القولين ولا الكتاب
بالسنة قيل جزما وقيل
في احد القولين ثم اختلفوا
هل ذلك بالسمع فلم يقع
أو بالعقل فلم يجز وقال بكل
منهما بعض وبعض استعظم
ذلك منه لوقوع نسخ كل
منهما بالآخر كما تقدم
وما فهمه المصنف عنه دافع
لمحل الاستعظام وسكت
عن نسخ السنة بالسنة للعلم
به من نسخ القرآن بالقرآن
فيجوز نسخ المتواترة بمثلها
والآحاد بمثلها وبالمتواترة
وكذلك المتواترة بالآحاد
على الصحيح كما تقدم في نسخ
القرآن بالآحاد ومن نسخ
السنة بالسنة نسخ حديث
مسلم انه صلى الله عليه وسلم
قيل له الرجل يعجل
عن امرأته ولم يمن ماذا يجب
عليه فقال انما الماء من
الماء بحديث الصحيحين
اذا جلس بين شعبها الاربع
ثم جهدها فقد وجب الغسل
زاد مسلم في رواية وان لم ينزل
لتأخر هذا عن الاول لما روى
أبو داود وغيره عن ابي بن كعب رضي الله عنه ان الفتيا التي كانوا يقولون الماء من الماء رخصة رخصها بنص
رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول الاسلام ثم أمر بالغسل بعدها ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى متاعا

ماسنه الرسول للكتاب انتهى وقال شيخنا الشهاب قوله له يحتمل عوده الى الله ويحتمل عوده
الى الكتاب الناسخ الذي أحدثه الله سبحانه انتهى (قوله وهذا القسم) أي نسخ السنة
بالقرآن ظاهر في الفهم أي فهمه من كلام الشافعي أي كلام الشافعي ظاهر فيه أي دال عليه
دلالة ظاهرة ففهمه منه أمر ظاهر والوجود أي الوقوع أي وقع نسخ السنة بالقرآن مع العاضد
من السنة كما في نسخ استقبال بيت المقدس وقوله محمول عليه قال شيخنا الشهاب أي مقيس
عليه انتهى وكان المراد بحمل الاول على هذا القسم في الفهم انه ينبغي ان يحمل كلام الشافعي
على ما يشمل الاول أيضا وان يفهم منه حكم الاول أيضا بان يفهم منه انه أراد ان القرآن
لا ينسخ بالسنة الا ومعها عاضد من القرآن بدليل ان المعنى الذي لاجله قال ما قال في هذا القسم
جار في الاول أيضا (قوله انه لم يقع نسخ الكتاب الا بالكتاب) أي وقع نسخ الكتاب بالكتاب
ولا بد فالمقصود من الحصر بيان الابدية لا نفي الوقوع بغيره بدليل قوله عقبه وان كان ثم سنة
ناسخة له فلا منافاة بين هذا الحصر وما عقبه به والمراد بكون الكتاب ناسخا الكتاب كونه عاضدا
لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعه مثل
المنسوخ عاضد له وكذا الكلام في قوله ولا نسخ السنة الا بالسنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها
فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح أولا بان المجانس ناسخ وقد ذكر
المتن انه عاضد مع انه لا مانع من اطلاق كونه ناسخا اذ الناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه
وان سبقه دال آخر فليتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب شرح هذا الكلام بوجه آخر فقال وقوله
الا بالكتاب ثم قوله الا بالسنة الباء فيهما للمعية بدليل قوله الآتي أي لم يقع النسخ لكل منهما
بالآخر وقوله الا ومعه مثل المنسوخ أي عاضد من جنس المنسوخ انتهى (قوله هل ذلك)
قال شيخ الاسلام أي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب وعكسه انتهى وهو أوجه مما رأيته لشيخنا
الشهاب وقوله فلم يقع قال شيخنا الشهاب أي وان جاز انتهى وقال شيخ الاسلام أي ولم يجز شرعا
انتهى فان حمل كلام شيخنا على الجواز العقلي فلا منافاة (قوله دافع لمحل الاستعظام) قال
شيخنا الشهاب هو أي محل الاستعظام القول بعدم نسخ كل منهما للآخر انتهى وانما قال
لمحل الاستعظام ولم يقل دافع للاستعظام لئلا يتوهم بقاء القول المذكور ودفع استعظامه
بطريق آخر يدفع الاشكال عنه (قوله من نسخ القرآن بالقرآن) قال شيخنا الشهاب قد يقال
ترك هذا أي قوله بالقرآن أولى انتهى وكان وجه الاولوية التي جوزها شمول العبارة حينئذ
لنسخ القرآن بكل من القرآن ومن السنة والمطلوب حاصل على التقديرين فلا حاجة الى
التقييد وقد يجاب بأن حصول العلم مع التقييد أبلغ لئلا يتوهم عند الاطلاق ارادة النسخ بغير
القرآن ويتوهم امتناع نسخ الشيء بمثله (قوله يعجل عن امرأته) قال شيخ الاسلام هو بضم
الياء أي يجامع ويعزل وضمنه معنى العزل فعداه بعن وان أغنى عنه ولم يمن انتهى وقال شيخنا
الشهاب قوله يعجل عن امرأته أي قام عنها عجلا أي سبق قيامه الانزال ومنه أعجلتم أمر ربكم
أي سبقتم انتهى (قوله ويجوز على الصحيح النسخ للنص بالقياس) أقول فيه أمران الاول انه
انما قيد بقوله للنص مع ان القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم كذلك كما يؤخذ
مما سيأتي في قوله ويجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم

بنص أو قياس للعلم به من هذا الآتى وانما لم يحمل المنسوخ هنا على الاعم من النص والقياس
ويخص الناسخ فيما يأتى بالنص مع ان ذلك مساو فى المعنى لما سلكه لقول المصنف وشرط ناسخه
ان كان قياسا فانه دل على التعميم هنالك فلو عمم هنا أيضا لزم التكرار * والثانى ان شرط
الجواز كما هو ظاهر ومستفاد من قول الشارح الآتى ويجوز ان يقول الآمدى تأخر نصه
مرجح الخ ان يتأخر نص القياس عن النص المنسوخ (قوله لاستناده الى النص فكأنه الناسخ)
فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب للث ان تقول هلا قيل بمثله فى الاجماع انتهى واقول
بينهما فرق فى غاية الظهور وعجب كيف خفى على الشيخ وذلك لان مستند الاجماع دال على نقيض
حكم النص ورافع له مع قطع النظر عن ملاحظة الاجماع بل وقبل تحقق الاجماع لان ذلك
المستند صدر من الشارع قبل تحقق اتفاق المجتهدين ولا سيما والاجماع لا ينعقد فى حياته
عليه الصلاة والسلام على ما فيه وبمجرد صدوره عن الشارع تحقق النسخ وان تأخر الاطلاع
عليه فلذا قلنا بان الاجماع لا ينسخ وان الناسخ مستنده وهذا بخلاف القياس فان مستنده
الذى هو دليل أصله فى حد ذاته لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه وانما الدال
على ذلك الحاق ذلك الفرع الذى هو محل الحكم المنسوخ بذلك الاصل فى حكمه فمع قطع النظر
عن هذا الالحاق الذى هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه فلهذا
قلنا بأن نفس القياس ناسخ فان قلت هل يرد على هذا قولهم ان القياس مظهر لحكم الفرع
لا مثبت له قلت لا لان ظهوره الذى به يتحقق النسخ والرفع متوقف عليه وعلى ملاحظته حتى
انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا تحقق معارضة البتة هذا كله ان كان مستند الاجماع
نصا فان كان قياسا فملاحظته كافية فى تحقق نسخ الحكم ورفعه بدون ملاحظة الاجماع بل
وبدون تحققه فى نفسه فليتأمل * والثانى قال الكمال ينبغى حمل النص هنا أى فى قوله لاستناده
الى النص على النص الدال على علية العلة مع حكم الاصل لا على النص الدال على حكم الاصل
فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم
المدعى نسخه معارضا لها فلا يصح الالحاق بسببها كما يؤخذ من اشتراط المصنف كغيره فى باب
القياس ولما أورد على المصنف ان اطلاقه القياس هنا لتناوله ما علته مستنبطة ينافى ما شرطه
فى باب القياس كما ذكرناه آنفا أجاب بما حاصله ان اطلاقه القياس هنا يقيد بما علته منصوصة
كما دل عليه كلامه فى باب القياس انتهى وتبعه شيخ الاسلام فى مضمون ذلك وزاد ان العراقى
رد هذا الجواب بان اطلاقه هنا ولا تم تفصيله فى القول الرابع بين ان تكون علته منصوصة
أو لا يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علته مستنبطة انتهى كلام شيخ الاسلام
ويمكن ان يجاب عن رد العراقى بان مقابلة الرابع للاول باعتبار مجموع ما ذكر فيه من كونه فى
زمنه عليه الصلاة والسلام وكون علته منصوصة لا باعتبار كل واحد من هذين الكونين
فلا ينافى توافقهما فى الكون الثانى ولا ينافى ذلك قول الشارح بخلاف ما علته مستنبطة لان
ذكر هذه المخالفة على هذا القول لا ينافى ثبوتها على الاول ايضا حيث لم تنحصر المقابلة فى الاول
هذا وقد يمنع منافاة اطلاقه هنا لما شرطه فى باب القياس لان عبارته ثم وان لا تكون المستنبطة
معارضة بمعارض مناف موجود فى الاصل انتهى وقد يفرق انسان بين المعارض الذى فى

الى الحول بقوله تعالى أربعة
أشهر وعشرا (و) يجوز
على الصحيح النسخ للنص
(بالقياس) لاستناده الى النص
فكأنه الناسخ وقيل لا يجوز
حذرا من تقديم القياس
على النص الذى هو أصل له
فى الجملة

الاصل والمعارض المنفصل عنه كنص الحكم المنسوخ لان وجود منافى العلة المستنبطة فى
الاصل مناف لكونها العلة بخلاف المنافى المنفصل فانه غير مناف ذلك بل غايته معارضة
لمقتضاها وذلك لايمنع اعتبار مقتضاها والنسخ به لتأخره فان صح هذا أمكن ان يكون سببا
لسكوت الشارح عن هذا التقييد فلينظر (قوله وقيل لايجوز) أورد عليه الكمال انه ان أريد
بالجواز الذى هو مورد النفى والاثبات فى القولين الجواز العقلى فهو قليل الجدوى وان أريد انه
لامانع شرعيا من وقوعه فى الشرع وهو الذى يلائمه الاستدلال المذكور فى الشرح فما جعله
مرجوحا هو الذى عليه جمهور أصحابنا فانهم قالوا ان القياس لاينسخ به نص ولا اجماع الى آخر
ما أطال به (وأقول) ان سلم له المصنف مانسبه لجمهور أصحابنا وانه الصحيح أمكن حمل الجواز على
العقلى ومنع قوله وهو الذى يلائمه الخ فليتأمل (قوله ان كان القياس جليا) قال شيخنا
الشهاب كان المراد به مايشمل المساوى انتهى ويوافقه قول شيخ الاسلام فى قوله بخلاف الخفى
لضعفه اخ الجلى بقل والمساوى لان المساوى جلى اه (قوله ونسخ القياس فى زمنه عليه الصلاة
والسلام) ان قيل لم قيد بزمنه صلى الله عليه وسلم قلت لانه انما يتصور رفعه لانه زمان ورود الوحى
فيتصور رفعه بتحقق القياس ثم ورود نص رافع له بخلاف مابعد زمنه فانه اذا تحقق فيه قياس
لايتصور ان يرد بعده مايرفعه اذ لايتصور وحى بعد زمانه وعلى تقدير وجود نص مناف له يتعين
ان يكون سابقا عليه فى الورود فلا يتصور ان يكون ناسخا لان شرط الناسخ التأخر بل يتبين
حينئذ عدم انعقاد القياس لمخالفته النص نعم لو تبين تأخر هذا النص الذى وجد فى الورود
عن نص الاصل المقيس عليه فهل يتحقق نسخ حينئذ لقياس حكمى اقتضاء حكم الاصل وان لم
يصدر من أحد اعتبار بالفعل أولا فيه نظر (قوله وشرط ناسخه ان كان قياسا) فيه اشارة الى ان
ناسخه لاينحصر فى القياس فقد يكون نصا كما صرح به الشارح وهو ظاهر وقد يكون اجماعا
كما صرح به فى المحصول خلافا لما ذكره المصنف وغيره كما تقدم بما فيه (قوله ان يكون أجلى)
قد يستشكل هذا الشرط بما تقدم من ان القياس ينسخ النص الاقوى من القياس كما هو
ظاهر ولا يصح تقييد القياس ثم بالجلى لضعف هذا التفصيل عند المصنف كما تقدم فكيف يعتبر
الجلاء فى نسخ الاضعف ولا يعتبر فى نسخ الاقوى اللهم الا أن يشترط هنا كون العلة مستنبطة
وثم كونها منصوصة فتكون منصوصيتها ثم مقابلا للجلاء هنا فليتأمل (قوله وفاقا للامام
وخلافا للآمدى) قال الكورانى والحق ماذهب اليه الآمدى اذ الناسخ فى الحقيقة هو النص
الذى استند اليه القياس والنص ينسخ المساوى اذا تأخر عنه انتهى (وأقول) والنص ينسخ
الاعلى اذا تأخر عنه أيضا مع عدم نسخ القياس الادون جزما كما صرح به الشارح المحقق فما رجح
به قول الآمدى غير تام (قوله فلا يكفى الادون جزما) أقول عدم كفاية الادون سواء كان
مجزوما به أولا مشكل لان القياس بمنزلة النص ولذا صح نسخه به والنص يجوز ان ينسخ نصا
آخر وان كان النص الناسخ دون النص المنسوخ متنا ودلالة كان يكون المنسوخ قطعى المتن
واضح الدلالة والناسخ ظنى المتن خفى الدلالة فكذا ماهو بمنزلته ويجاب بأنه ليس بمنزلته من كل
وجه لان النص مطلقا دال على الحكم بخلاف القياس لادلالة له على الحكم الا بواسطة العلة
وهى تحتمل الخطا بفوات شئ من معتبراتها احتمالا قريبا وهذا الاحتمال أقوى جدا

(وثالثها) يجوز (ان كان)
القياس (جليا) بخلاف
الخفى لضعفه (والرابع)
يجوز (ان كان) القياس
(فى زمنه عليه الصلاة والسلام
والعلة منصوصة) بخلاف
ما علته مستنبطة لضعفه
وما وجد بعد زمن النبى صلى
الله عليه وسلم لانتفاء النسخ
حينئذ قلنا يتبين به ان
مخالفه كان منسوخا (و) يجوز
على الصحيح (نسخ القياس)
الموجود (فى زمنه عليه
الصلاة والسلام) بنص أو
قياس وقيل لايجوز نسخه لانه
مستند الى نص فيدوم بدوامه
قلنا لانسلم لزوم دوامه كما
لايلزم دوام حكم النص بان
ينسخ (وشرط ناسخه ان
كان قياسا ان يكون أجلى)
منه (وفاقا للامام) الرازى
(وخلافا للآمدى) فى
اكتفائه بالمساوى فلا يكفى
الادون جزما لانتفاء المقاومة
ولا المساوى لانتفاء المرجح
ويجوز ان يقول الآمدى
تأخر نصه مرجح اذ لابد
من تأخر نص القياس الناسخ
عن نص القياس المنسوخ به
وعن النص المنسوخ به كما
لايخفى

٢ قوله وعلى ولنا كذا بخطه اه من هامش واعل على زائدة فى خطه اه

(ويجوز نسخ الفحوى) أى مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى (دون أصله) أى المنطوق (كعكسه) أى نسخ أصل الفحوى دونه (على الصحيح) فيهما لان الفحوى واصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحده كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التافيف والعكس وقيل لا فيهما لان الفحوى لازم لاصله فلا ينسخ واحد منهما بدون الآخر لمنافاة ذلك اللزوم بينهما وقيل واختاره ابن الحاجب يمتنع الاول لامتناع بقاء الملزوم مع نفى اللازم بخلاف الثانى لجواز بقاء اللازم مع نفى الملزوم ولقوة جواز الثانى أتى فيه المصنف بكاف التشبيه دون واو العطف لكن يؤخذ مما سيأتى حكاية قول بعكس الثالث أما نسخ الفحوى مع أصله فيجوز اتفاقا (و) يجوز (النسخ به) أى بالفحوى قال الامام الرازى والآمدى اتفاقا وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازى كما قال المصنف المنع به بناء على انه قياس وان القياس لا يكون ناسخا (والاكثر ان نسخ أحدهما) اى الفحوى وأصله ايا كان (يستلزم الآخر) أى نسخه لان الفحوى لازم لاصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر لان رفع التابع لا يستلزم رفع المتبوع ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم وقيل نسخ الفحوى لا يستلزم نظرا الى انه تابع بخلاف نسخ الاصل وقيل نسخ الاصل

فى الادون فلا يقوى على نسخ الاعلى ومن هنا يظهر وجه المنع فى المساوى أيضا فانه لا مرجح حينئذ لاحد القياسين على الآخر مع احتمال الخطا فيه احتمالا قريبا بخلاف الاجلى لوجود المزية مع ضعف احتمال الخطا أو عدمه وبهذا يندفع ما تقدم عن الكورانى ولا ينفعه ما قاله من ان الناسخ فى الحقيقة هو النص لانه ليس ناسخا الا بمعونة ملاحظة العلة والخطا فيها محتمل احتمالا قريبا كما تقرر وقد فسر الزركشى الاجلى بان تكون الامارة الدالة على علية المشترك بين هذا الاصل والفرع راجحة على الامارة الدالة على علية المشترك بين ذلك الاصل والفرع واعلم انه قد تحصل من هذا المقام جواز نسخ القياس بنص أو قياس وجواز نسخ النص بالقياس وقد تقدم جواز التخصيص بالقياس من غير تعرض لتخصيصه هو فليتأمل (قوله ويجوز نسخ الفحوى) أى ولو بالفحوى أخذا من قوله الآتى ويجوز النسخ به دون أصله كعكسه على الصحيح والنسخ به والاكثر ان نسخ أحدهما يستلزم الآخر قال الكورانى فى قوله ونسخ الفحوى دون أصله كعكسه ما نصه ٢ وعلى ولنا على جواز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى مثل انتفاء تحريم التافيف مع بقاء حرمة الضرب ان الاصل ملزوم والفحوى لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء لازمه وعلى عكسه وهو نسخ الفحوى بدون الاصل ان الفحوى والاصل معنيان متغايران فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر وفيه نظر لان أحد المتغايرين اذا كان لازما للآخر لا يمكن رفعه بدون الآخر لامتناع بقاء الملزوم بدون لازمه بخلاف عكسه فان بقاء اللازم بدون ملزومه واقع انتهى ثم قال واعلم ان قول المصنف الاكثر ان نسخ أحدهما يستلزم الآخر كلام باطل لانك تحققت ان الفحوى لازم والاصل ملزوم ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم على ما حققناه اه ثم قال ولبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه لما نقل عن بعضهم ان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى لانها تابعة له دون العكس فلا يتضمن نسخ الفحوى نسخ الاصل قال واعلم ان هذا التعليل يشكل بقولهم اذا نسخ الوجوب بقى الجواز وكأنه توهم ان الجواز تابع للوجوب وقد حققنا فى بحث الاحكام ان الوجوب والجواز بمعنى الاباحة المأخوذة من خطاب الشارع ضدان لا يجتمعان وبمعنى البراءة الاصلية ليس حكما شرعيا فلا اشكال اه (وأقول) أما اعتراضه الاول وهو التنظير فى الدليل فيجاب عنه بانه ان اراد باللزوم هنا اللزوم العقلى فهو ممنوع اذ لا ارتباط عقلا بين حكمين من هذه الاحكام بحيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر ولله تعالى ان يحكم بما يشاء فله ان يحرم التأفيف ويحلل الضرب والمذهب الحق عندنا بطلان التحسين والتقبيح العقليين وان أراد اللزوم بمعنى التبعية فى الدلالة والانتقال من أحد الحكمين الى الآخر فى الجملة لمناسبة بينهما تقتضى ذلك فهو مسلم لكنه لا يقتضى امتناع بقاء الملزوم بهذا المعنى بدون اللازم وهذا فى غاية الظهور واما ما أفهمه قوله أعنى الكورانى فى شرح قول المصنف الآتى لا الاصل دونها ما نصه وقيل يجوز أى نسخ الاصل دونها لان رفع الملزوم لا يقتضى رفع اللازم الجواب ان اللزوم ليس عقليا كما فى الفحوى ولهذا لم يقل به كثير من العلماء انتهى من ان اللزوم فى الفحوى عقلى بناء على تعلق قوله كما فى الفحوى بالمنفى لا بالنفى فهو ممنوع منعا فى غاية الظهور ثم رأيت المولى سعد الدين قال وقد يعترض فى هذا المقام بان المعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال وهو لا يوجب اللزوم فى الحكم ولو سلم

لا يستلزم نظرا الى انه ملزوم بخلاف نسخ الفحوى واعلم ان استلزام نسخ كل منهما للآخر ينافي ماصححه أولا

فعند الاطلاق دون التنصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به اه * واما اعتراضه الثاني فان أراد به الاعتراض على المصنف في اختياره هذا القول فلا نسلم ان المصنف اختاره وانما قصد حكايته لمقابلته ما اختاره من جواز نسخ كل بدون الآخر اذ ليس في كلامه ما ينافي ذلك بل مقابلته بما سبق مع ظهور منافاته له قرينة واضحة على ارادة ذلك وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب دفع اعتراضه بنحو ذلك حيث قال في قوله وكأنه سرى الى ذهن المصنف الخ قد يقال المصنف فهم كلام الآمدي على ما أراد لكنه اختار خلاف ماعليه الاكثر وبين ماعليه الاكثر انتهى وان أراد اعتراض هذا القول في نفسه مع الاعتراف ببراءة المصنف من الدخول في عهدته بغير مجرد حكايته فالامر هين لكنه خالف الادب الواجب على مثله في التعبير حيث أخبر بالبطلان عن قول المصنف وكان الصواب في التعبير ان يعبر بنحو قوله وما حكاه المصنف عن الاكثر أو والقول الذي حكاه عن الاكثر باطل بل التعبير بذلك أيضا مخالف للادب الواجب على مثله فان اعتراض قول أكثر أهل الاصول بانه باطل انما يسوغ لائمة الفن وأهله كالقاضي الباقلاني وامام الحرمين دون غيرهم ممن غايتهم التعلق بنقل بعض كلماتهم والتشبث ببعض آثار اذيالهم وان سبقهم غيرهم الى نحو ذلك ممن فيهم أهلية ذلك لان التشبه في أمثال ذلك مما لا يليق على ان لقائل ان يمنع ما استند اليه في بطلانه بان اللزوم هنا بمعنى التبعية كما تقدم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع فان قيل انما يستلزم رفعه من حيث انه تابع لا مطلقا قلنا انما المنحصر طريق ثبوت هذا التابع في التبعية اذ الفرض انه لم يثبت بطريق آخر كان ارتفاعه موجبا الارتفاعه مطلقا لانه اذا ارتفع من حيث التبعية فلا طريق آخر لاثباته فجزمه بالبطلان ليس في محله * وأما اعتراضه الثالث فهو عجيب لانه قد سبق في المتن أن الجواز الباقي بمعنى عدم الحرج لا بمعنى الاباحة والجواز بمعنى عدم الحرج حكم شرعي يجامع الوجوب ويصح كونه تابعا فكان الكوراني نسي ما تقدم في المتن وتوهم ان الجواز الباقي هو الاباحة وهي لا تجامع الوجوب فاجاب بما لا يصح الجواب به والحق ان هذا المنقول عن بعض الشراح مما لا بأس به وان ماتوهمه الكوراني لا يدفعه وقد ظهر مما قررناه ما يتوجه على توجيهات الاقوال المذكورة الاترى ان قوله لمنافاة ذلك اللزوم بينهما يتوجه عليه انا لا نسلم ان هناك لزوما حقيقيا فلا ارتباط بينهما عقلا حتى يمتنع رفع أحدهما دون الآخر ولو سلم فالمنافي للزوم انما هو نسخ اللازم دون الملزوم لتضمنه وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال بخلاف العكس اذ لا يمتنع وجود اللازم بدون الملزوم ولهذا قال شيخنا الشهاب في قوله لان الفحوى لازم لاصله يجاب عنه بانه لازم في الدلالة لا في الوجود اه (قوله بناء على أنه قياس) أي لحمل الفحوى على محل المنطوق وتقدم ذلك في بحث المفهوم (قوله وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر) هذا ما صححه المصنف وقوله وقيل نسخ الفحوى لا يستلزم الخ هذا على القول الرابع الذي قال انه يؤخذ مما سيأتي وقوله وقيل نسخ الاصل لا يستلزم الخ هذا على ما اختاره ابن الحاجب وقوله وقد اقتصر ابن الحاجب الخ قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا ان ابن الحاجب لم يحك الثالث وان اختاره انتهى وقوله الجواز من الاول أي من جملة الاول وقوله المفيد نعت لماخذ الاول (قوله لا الاصل دونها) أقول لا يخفى اشكال هذا على ماذكره قبل من جواز نسخ الاصل دون الفحوى

من جواز نسخ كل منهما دون الآخر فان الامتناع مبني على الاستلزام والجواز مبني على عدمه وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله والبيضاوي على الاستلزام وجمع المصنف بينهما كأنه ماخوذ من قول الآمدي اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل غير ان الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى الى آخره المشتمل على العكس أيضا وكأنه سرى الى ذهن المصنف من غير تامل ان الخلاف الثاني مفرع على الجواز من الاول وليس كذلك بل هو بيان الماخذ الاول المفيد ان الاكثر على الامتناع فليتأمل (و) يجوز (نسخ المخالفة وان تجردت عن أصلها) أي يجوز نسخها مع أصلها او بدونه (لا) نسخ (الاصل دونها في الاظهر) اى فلا يجوز كما قاله الصفي الهندي من احتمالين له لانها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاته مثال نسخها دونه ما تقدم من نسخ حديث انما الماء من الماء فان المنسوخ مفهومه وهو ان لا غسل عند عدم الانزال ومثال نسخهما معا أن ينسخ وجوب الزكاة في السائمة ونفيه في المعلوفة الدال عليهما الحديث السابق في المفهوم

ويحتاج

ويرجع الامر فى المعلوفة الى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل ان كان مضرة أو اباحة له ان كان منفعة كما يرجع فى السائمة الى ما تقدم فى مسئلة اذا نسخ الوجوب بقى الجواز الخ (ولا) يجوز (النسخ بها) أى بالمخالفة كما قاله ابن السمعانى لضعفها عن مقاومة النص وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى الصحيح الجواز لانها فى معنى النطق (و) يجوز (نسخ الانشاء ولو كان بلفظ القضاء) وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير نحو وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه أى أمر (أو) بلفظ (الخبر) نحو والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء أى ليتربصن وخالف الدقاق نظرا الى اللفظ (أو قيد بالتأبيد وغيره مثل صوموا أبدا صوموا حتما) وقيل لا لمنافاة النسخ للتأبيد والتحتيم قلنا لا نسلم ذلك ويتبين بورود الناسخ ان المراد افعلوا الى وجوده كما يقال لازم غريمك أبدا أى الى أن يعطى الحق وأشار المصنف بلو الى الخلاف الذى ذكرناه (وكذا الصوم واجب مستمر أبدا اذا قاله انشاء) فانه يجوز نسخه (خلافا لابن الحاجب) فى منعه نسخه دون ما قبله من صوموا أبدا والفرق بان التأبيد فيما قبله قيد للفعل وفيه قيد للوجوب والاستمرار لا أثر له ولم يصرح غيره بما قاله وكأنه فهم من كلامهم انه ليس من محل الخلاف وتقييد المصنف له بالانشاء هو مراده وان لم يصرح به لذكره منع نسخ الخبر بعد ذلك

ويحتاج الى التسوية بينهما فى الجواز أو الامتناع أو الى ابداء فرق واضح بينهما وأما ما وجه به عدم الجواز هنا من ان المخالفة تابعة فى الثبوت لاصلها فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها ففيه نظر أما أولا فلانا نمنع انها تابعة للاصل فى الثبوت بل فى الدلالة فقط والدلالة باقية قطعا فان دلالة اللفظ لا تزول بنسخ حكمه ولو سلم زوال الدلالة فلا يلزم من زوالها زوال المدلول خصوصا بعد فهمه من الدال وثبوته وأما ثانيا فالفحوى أيضا تابعة لاصلها فى الثبوت بمثل الطريق الذى يتم به تبعية المخالفة لاصلها بأن نقول جهة الدلالة على الموافقة ثبوت الوصف الذى رتب عليه الحكم المنطوق الى آخر ما بينه الكمال فى تقرير ذلك الطريق وأما ما أجاب به أعنى الكمال عن قول مقابل الاظهر وتعميمه له من حيث دلالة اللفظ عليها معه أى ودلالة اللفظ على حكم المنطوق لم ترتفع وان ارتفع الحكم لدليل منفصل من انه اذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط ما يترتب على اعتبارها من فهم الحكم فيرد عليه انا لا نسلم سقوط اعتبار الدلالة بل يجوز أن تكون معتبرة وفائدة اعتبارها افادة حكم المفهوم سلمنا سقوط اعتبارها لكن ذلك لا يضرنا لان الذى قلناه هو التبعية فى الدلالة لا فى اعتبارها ولا يلزم من سقوط اعتبار الدلالة سقوط نفسها وفهم الحكم مترتب على نفسها لا على اعتبارها فليتأمل وغاية ما يظهر الآن التمحل به فى دفع الاشكال الفرق بان الفحوى أقوى لانا ان قلنا انها منطوق وهو أحد القولين فظاهر لانها حينئذ مدلول مطابقى ولا تبعية لها الشئ وان قلنا انها قياسية وهو القول الآخر فلانه يكفى فى الدلالة على الاقوية انه قيل بانها منطوق دون المخالفة ولانها مفهومة من العلة لا من مجرد الاصل فلها من الاستقلال ما ليس للمخالفة فجاز نسخ الاصل دونها وان لم يجز نسخ أصل المخالفة دونها ومع ذلك فالاوجه التسوية بين الفحوى والمخالفة كما ان الاوجه جواز النسخ بالمخالفة وفاقا لما صححه الشيخ أبو اسحق فليتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد هنا على قوله انظر ما الفرق بينها وبين ما تقدم فى الموافقة (قوله ويرجع الامر) أى بعد نسخ الدليل الخاص (قوله للفعل) والفعل هنا اخراج الزكاة (قوله ويتبين بورود الناسخ ان المراد افعلوا الى وجوده) ان قلت يرد عليه ان حمل صوموا أبدا مثلا على ان معناه صوموا الى ورود الناسخ خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة فلا يفيد ذلك شيأ فى دفع المنافاة قلنا بل يفيد اذ احتماله لهذا المعنى يمنع المنافاة والقرينة ظهور ان التكليف الى مشيئة الشارع وان له رفعه متى أراد حيث ثبت امكان رفعه على انه لا حاجة هنا الى قرينة لان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا الى أن يعلم سقوطه عنه (قوله واجب مستمر) قال شيخنا الشهاب قضية التعليل الآتى عدم اشتراط الجمع بينهما انتهى أى فتأتى مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط (قوله اذا قاله انشاء) احترازا عما اذا قاله اخبارا المناسب أنى فى نسخ الخبر (قوله والفرق بان التأبيد فيما قبله قيد للفعل) ان قلت بل هو قيد للوجوب كما ادعاه من خالف الجمهور ووجهه بعضهم بان الايجاب معنى زائد فى الكلام فيجب رجوع القيد له فيتأبد الوجوب ويتبعه تأبد الفعل وحينئذ يمتنع النسخ للتناقض قلت لا نسلم لزوم رجوع القيد للمعنى الزائد بل قد يرجع للاصل كما هو مقرر فى محله وحينئذ فلا يلزم تأبد الوجوب ولا كون الكلام نصا فيه بل محتملا أو ظاهرا فلا يمتنع النسخ لعدم التناقض (قوله لا أثر له) قال شيخنا الشهاب قد ينازع

(و) يجوز نسخ (ايجاب الاخبار) بشئ (بايجاب الاخبار بنقيضه) كأن يوجب الاخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز أن يتغير حاله من القيام الى عدمه فان كان الخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم فمنعت المعتزلة ماذكر فيه لانه تكليف بالكذب فينزه البارى عنه قلنا قد يدعو الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقصا وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب منها اذا طالبه ظالم بوديعة أو بمظلوم خبأه وجب عليه انكار ذلك وجاز له الحلف عليه واذا أكره على الكذب وجب (لا) نسخ (الخبر) أى مدلوله فلا يجوز وان كان مما يتغير لانه يوهم الكذب أى يوقعه فى الوهم أى الذهن حيث يخبر بالشئ ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى (وقيل) فى المتغير (يجوز ان كان عن مستقبل) لجواز المحو لله تعالى فيما يقدره قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت والاخبار يتبعه بخلاف الخبر عن ماض وعلى هذا القول البيضاوى وقيل يجوز عن الماضى أيضا لجواز أن يقول الله لبث نوح فى قومه ألف سنة ثم يقول لبث ألف سنة الا خمسين عاما وعلى هذا القول الامام الرازى والآمدى وكأنه سقط من مبيضة المصنف لفظة وقيل بعد يجوز المفيد ماقبلها حينئذ لحكايته (ويجوز النسخ ببدل أثقل) وقال بعض المعتزلة لا اذ لا مصلحة فى الانتقال من سهل الى عسر قلنا لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بتعين الصوم قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الى آخره (و) يجوز النسخ (بلا بدل) وقال بعض المعتزلة لا اذ لا يقع

فى ذلك ابن الحاجب انتهى وهو عجيب فانه كلام خال عن الفائدة للقطع بان ابن الحاجب ينازع فى ذلك كيف وهو رد لدليله ولكن لا يضر نزاعه لانه مع كونه قيدا للوجوب والاستمرار لا ينافيه النسخ لما تقدم فى المسئلة الاولى (قوله بايجاب الاخبار بنقيضه) خرج مجرد نسخه من غير ايجاب الاخبار بنقيضه كما لو قال أخبروا عن العالم بانه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشئ البتة فلا خلاف فى جوازه فتقييد المصنف بما ذكر لمكان الخلاف (قوله لانه تكليف بالكذب فينزه البارى عنه) عبارة غيره لانه أى الاخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية المصالح فى أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل عندنا (قوله غرض صحيح) قال شيخنا الشهاب أى للمكلف انتهى (قوله وقد ذكر الفقهاء أماكن) كأنه اراد بالاماكن ما يشمل الاوقات لقوله منها اذا طالبه الخ (قوله لا نسخ الخبر أى مدلوله) أقول انما قال أى مدلوله لان نفس الخبر الذى هو اللفظ يجوز نسخه وقد تقدم فى نحو قوله ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما ولان الخبر يطلق بمعنى الاخبار وقد تقدم جواز نسخه فى قوله ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضه ولهذا قال الآمدى والنسخ اما أن يكون لنفس الخبر أو لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بان يكون قد كلفنا أن نخبر بشئ فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار ثم قال وأما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته الخ اه (قوله لانه يوهم الكذب الخ) فيه أمران * الاول انه اعترض بان نسخ الامر أيضا يوهم البداء أى الظهور بعد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضا فلو كان مجرد الايهام مانعا لامتنع النسخ هنا أيضا فان قالوا النهى الذى ينسخ الامر دال على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا الناسخ أيضا دال على ان الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة * والثانى ان شيخنا الشهاب ناقش فى التعبير بالايهام حيث قال قوله لانه يوهم الكذب بل يحققه ولعل الشارح أشار الى الجواب بقوله أى يوقعه الخ انتهى أى فليس المراد بالايهام مقابل التحقق بل الايقاع فى الوهم أى الذهن فيصدق بالتحقق وعلى هذا يخرج الجواب عن الاعتراض الاول لحصول الفرق بين نسخ الامر ونسخ الخبر اذ الذى فى الاول هو الايهام المقابل للتحقق والذى فى الثانى هو الايهام الجامع للتحقق (قوله وذلك محال على الله تعالى) قال شيخنا الشهاب فوهمه كذلك انتهى وفيه بحثان * الاول ان هذا لا يوافق قوله السابق بل يحققه الخ * والثانى ان ما ادعاه من استحالة الوهم مما قد يمنع (قوله فيما يقدره) قال شيخنا الشهاب تقديرا معنويا لا تنجيزيا والتقدير تعلق القدرة بالمقدور وتارة فى الازل وتارة فيما لا يزال اه (قوله ثم يقول لبث ألف سنة الا خمسين عاما) قال شيخنا الشهاب هذا القول تخصيص (قوله ويجوز النسخ ببدل) قال شيخنا الشهاب بمعنى الى أو الملابسة (قوله من سهل) قال شيخنا الشهاب هذا لا ينافى ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل أى لان الثقيل سهل بالنسبة للاثقل (قوله قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أى لان من فوائده كثرة الثواب (قوله قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أى لحصول الراحة من التكليف اه أى والكلام بعد تسليم رعاية المصلحة كما علم مما قبله (قوله وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم اذا ناجيتم الرسول الخ) اذ لا بدل لوجوبه (أقول) فيه أمران الاول انه ظاهر أو صريح فى ان البدل الذى لم

يقع النسخ الا به وفاقا للشافعي لا يكفي فيه ما هو مقتضى الدليل العام ألا ترى الى قوله في تتمة هذا القيل فيرجع الامر الخ ثم قوله قلنا الخ فانه صريح في اعتراف هذا القائل مع قوله بوقوعه بلا بدل بان الامر يرجع الى مقتضى الدليل العام وان ذلك المقتضى ليس من البدل المراد هنا والا كان مناقضا لقوله بالوقوع وفي اعتراف القول الاول بان هذا ليس من البدل ولهذا لم يجب الشارح عن احتجاج ذلك القيل بالآية المذكورة بان مقتضى الدليل العام بدل بل عدل الى الجواب بمنع انه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق بما ذكر وحاصله انه لا بد في البدل الذي قلنا لا يقع النسخ بدونه من كونه مستفادا من النسخ نصا أو اقتضاء والآية من قبيل الثاني فان قضية رفع الوجوب بقاء الجواز كما تقدم بيانه أوائل الكتاب في مسئلة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز بمعنى عدم الحرج بخلاف ما دل عليه الدليل العام اذ ليس مفادا من النسخ لا نصا ولا اقتضاء بل هو أمر منفصل عنه رأسا ووجه تقييد البدل بما ذكر ظاهر فانه لا يفهم من عدم وقوع النسخ الا ببدل الا انه لا يقع الا ومعه ثبات بدل ولو اقتضاء بخلاف ما اذا خلا عن ذلك رأسا فانه لا يقال ان النسخ ببدل وان ثبت حكم بمقتضى الدليل العام فتامل ذلك فانه قد يلتبس مراد الشارح لعدم احسان التأمل ثم ان هذا الذي أخذناه من كلام الشارح لا ينافي تقرير الزركشي لهذه المسئلة مع التامل الصحيح وان كان يتوهم منافاته له ببادئ النظر فعليك بالتامل * والثاني ان قضية هذا الذي قررناه ان النسخ لو لم يفد البدل نصا أو اقتضا كما تقرر يكون محل الخلاف حتى يكون ممتنعا عند المخالف وهو ذلك البعض من المعتزلة وان ثبت حكم آخر بمقتضى الدليل العام لكن ما نقله المصنف في شرح المنهاج عن القاضي حيث قال واستدل القاضي في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشئ لا الى بدل بانا نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان يجوز ارتفاع عبارة بعينها لا الى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لا يجوزون ارتفاع التكليف فلهذا خالفونا في هذه المسئلة فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسئلة انتهى قد يقتضي خلاف ذلك لانه حيث ثبت حكم بمقتضى الدليل العام لم يلزم ارتفاع التكليف فليتامل (قوله اذا ناجيتم الرسول) أي الثابت بقوله تعالى اذا ناجيتم الخ كذا قاله شيخنا الشهاب ولعله بيان للمعنى دون تقدير الاعراب (قوله الصادق هنا بالاباحة والاستحباب) قال شيخنا الشهاب أي وأما غيرهما فقد يصدق بالوجوب اه (أقول) لا يخفى ان الجواز الذي هو بدل الوجوب لا يتصور أن يصدق بالوجوب فكان مراد الشيخ ان الجواز الذي لا يكون بدل الوجوب قد يصدق بالوجوب فليتامل ومن فوائده هنا مع قطع النظر عن ذلك ان الجواز الذي بدل الوجوب قد ينحصر في احد الامرين لقيام مانع من الآخر فليتأمل (قوله واقع عند كل المسلمين) لا يخفى ان وقوعه في الجملة قد علم مما سبق كقوله والحق لم يقع الا بالمتواترة لكن الغرض هنا بيان كون وقوعه عند كل المسلمين ومخالفة غيرهم فيه والدليل على وقوعه علم من مواضع تقدمت في الشرح (قوله وخالفت اليهود الخ) اعلم ان النسخ غير البداء لان النسخ كما تقدم هو رفع الحكم على وجه مخصوص والبداء هو الظهور بعد الخفاء ومنه بدا لنا الامر الفلاني وبدا النا سور البلد أي ظهر لنا بعد خفائه وغير مستلزم له لانه يجوز أن يكون فعل المامور به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيحسن الامر به في وقت والنهي عنه في

مصلحة في ذلك قلنا لا نسلم ذلك (لكن لم يقع وفاقا للشافعي) رضي الله عنه وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم اذا ناجيتم الرسول الى آخره اذ لا بدل لوجوبه فيرجع الامر الى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم للفعل ان كان مضرة أو اباحة له ان كان منفعة قلنا لا نسلم انه لا بدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب (مسئلة النسخ واقع عند كل المسلمين) وخالفت اليهود غير العيسوية

وقت آخر ولا يستنكر ذلك فان أكثر الافعال العادية كذلك ألا ترى ان الاكل والشرب حالة الجوع والعطش مصلحة وحالة عدمهما مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان مطلوبا فعله أن يكون ذلك لظهور مفسدة فيه كانت خفيت بل قد يحسن الامر بالشئ ثم يحسن النهى عنه قبل التمكن من فعله لان المصلحة هو الامر به أولا ثم النهى عنه ثانيا ولما توهمت اليهود والروافض استلزام النسخ للبداء منعت اليهود النسخ لاستلزامه البداء المحال على الله تعالى لاستلزامه الجهل المحال عليه تعالى وجوزه الروافض لتجويزهم البداء على الله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال الهندى فكل من المذهبين وان كان كفرا اذ الاول يقتضى عدم نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام والثانى يقتضى جواز الجهل على الله تعالى وكونه محلا للحوادث لكن الثانى كفر صريح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر بخلاف الاول يمكن حمله على ذلك بان يقال ليس من ضرورة القول بنبوته عليه الصلاة والسلام صحة النسخ لجواز أن يقال ان شرع من قبله كان مغيا الى ظهوره عليه الصلاة والسلام (قوله بعضهم فى الجواز وبعضهم فى الوقوع) قد بسط القوم الاحتجاج عليهم مع بيان حججهم وردها ويكفى فى ذلك ما تقدم من بيان وقوعه فى القرآن وغيره (قوله فقيل خالف) فان قيل المخالفة فى الوجود لا يدل عليها تسميته تخصيصا لتضمن التسمية المضافة اليه الاعتراف بالوجود فلا وجه للفا فى عبارة المصنف قلنا يمكن أن يوجه بان العدول عن تسميته المشهورة الى تسميته باسم موضوع فى الاصطلاح لما يقابله وهو لفظ التخصيص المشهور ذلك العدول بارادة ذلك المقابل قد يدل على تلك المخالفة ولا ينافى ذلك رجوع ضمير سماه للنسخ لاحتمال ان المعنى انه سمى ما ندعى نحن انه نسخ تخصيصا بناء على اعتقاده انتفاء حقيقة النسخ عنه لمانع عنده من ثبوتها كالتصريح بانه مغيا فاشار بالفاء الى ان منشا ذلك القيل هذا العدول ولعل الشارح قصد الاشارة الى ذلك بقوله حيث لم يذكره باسمه المشهور فان المتبادر من هذه العبارة بيان منشا دعوى هذا القيل المخالفة فى الوجود كما لا يخفى على ان كون الفاء للتفريع غير متعين لجواز كونها لمجرد العطف (قوله فالخلف الذى حكاه الآمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه) تفريع على قوله وسماه أبو مسلم تخصيصا على قوله فقيل خالف (قوله لفظى) لا يقال الخلف الذى هو نفى الوقوع لا يتصور أن يكون لفظيا للقطع بمباينة نفى الوقوع للوقوع ومناقضته له لانا نقول المراد ان ما حكى عنه من نفى الوقوع ينبغى أن يصرف عن ظاهره بحيث يعود لفظيا الموافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصا المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده فتامله (قوله الذى فهمه المصنف عنه) اشارة الى انه لم يصرح بالتسمية بل ذكر ما تؤخذ منه (قوله المتضمن لاعترافه به) فيه بحث لان حقيقة التخصيص ليس رفعا والنسخ رفع على الصحيح فالاعتراف بالاول ليس اعترافا بالثانى الا أن يقال حقيقة التخصيص باعتبار الازمان كما هنا تجامع الرفع فتضمن تسميته تخصيصا للاعتراف المذكور ومنشؤه ارادة التخصيص باعتبار الازمان مع ملاحظة عدم اللياقة المذكورة فليتامل والاحسن أن يراد اعترافه بالمعنى العام وهو انقطاع حكم وتعلق آخر وهذا المعنى يجامع معنى النسخ على قولنا الان انقطاع الحكم صادق بانقطاعه بطريق رفع الثانى اياه ومعنى النسخ الذى ادعينا اعترافه به وهو أن الحكم المنقطع كان مغيا بوجود الثانى وانما كان الاحسن ذلك لانه الذى به يلتئم قول الشارح المتضمن

بعضهم فى الجواز وبعضهم فى الوقوع واعترف بهما العيسوية وهم أصحاب أبى عيسى الاصفهانى المعترفون ببعثة نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام لكن الى بنى اسمعيل خاصة وهم العرب (وسماه أبو مسلم) الاصفهانى من المعتزلة (تخصيصا) لانه قصر للحكم على بعض الازمان فهو تخصيص فى الازمان كالتخصيص فى الاشخاص (فقيل خالف) فى وجوده حيث لم يذكره باسمه المشهور (فالخلف) الذى حكاه الآمدى وغيره عنه من نفيه وقوعه (لفظى) لما تقدم من تسميته تخصيصا الذى فهمه المصنف عنه المتضمن لاعترافه به اذ لا يليق به انكاره كيف وشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم مخالفة فى كثير لشريعة من قبله

لاعترافه به الخ مع قوله تفريعا على ذلك فهى عنده مغياة الخ ثم قوله وصح انه لم يخالف الخ والا فلو أريد اعترافه بالنسخ على الوجه الذى قلنا به كيف يلتئم ذلك مع قوله فهى عنده مغياة الخ ومن هنا يظهر أن المراد بوقوع النسخ عند كل المسلمين ان المعنى العام الصادق به واقع كذلك فليتامل (قوله فهى عنده مغياة الى مجئ شريعته صلى الله عليه وسلم وكذا كل منسوخ فيها مغيا عنده فى علم الله الخ) فان قلت التقييد بقوله عنده فى الموضعين يقتضى ان ذلك غير مغيا عند غيره فى علم الله الى ما ذكر وليس بظاهر لان كون ما ذكر مغيا فى علم الله الى ما ذكر مما لا ينبغى الاختلاف فيه قلت لعل التقييد فيما ذكر بعنده بالنظر لقوله كالمغيا فى اللفظ فالذى يخصه ان جعل المغيا فى العلم كالمغيا فى اللفظ حتى جعلهما تخصيصا كما أشار الى ذلك شيخ الاسلام (قوله فنشأ من هنا) أى من كون شريعة من قبله مغياة وكذا كل منسوخ فيها مغيا (قوله وصح انه لم يخالف فى وجوده أحد من المسلمين) أى على الراجح من ان ابا مسلم لم يخالف فى وجوده والا فعلى مقابله الذى حكاه المصنف بقوله فقيل خالف لا يصح ذلك الا ان يكون هذا القيل مؤولا (قوله والمختار ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع) اقول يشكل عليه جواز نسخ الاصل دون الفحوى كما تقدم بناء على انها قياسية كما نقله فى مبحث المفهوم عن الشافعى وغيره ويمكن ان يجاب بان ثبوت الحكم فى الفحوى اقوى من ثبوته هنا بدليل انه قيل انها منطوق ثم رأيتهم تعرضوا لجواب ذلك قال العضد شرح الكلام ابن الحاجب قالوا اى القائلون بانه يبقى الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شئ الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذى صرتم اليه فى جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب لا نسلم انه لم يحدث شئ الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفى الحكم ولا كذلك فى المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتأفيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قال المولى التفتازانى قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكمة المحرمة للتأفيف ارتفاع الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التأفيف كان غاية فى ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء حتى يستتبع تحريم الضرب والشتم وسائر انواع الايذاء بخلاف حكمة الضرب فانه لا يكون فى تلك الغاية وحاصله ان العناية والرعاية فى تحريم التأفيف فوقها فى تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى والاعم وبهذا يظهر فساد ما يقال ان التأفيف اضعف من الضرب فالمناسب ان يقال لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى انتهى (واقول) لقائل ان يقول هذا الفرق لا يجرى على القول بقياسية الفحوى كما تقدم اوائل الكتاب نقله عن الشافعى وغيره اذ هو على هذا من جملة الاقيسة فما يقال فى بقية الاقيسة يقال فيه اذ لا فرق بين قياس وقياس فى ذلك كما لا يخفى ولا فيما اذا كان مساويا لان المصنف اراد به مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى كما فسره به الشارح المحقق وذلك لان واحدا من المنطوق والمفهوم حينئذ ليس اولى من الآخر فلا اضعف واقوى ثم ولا فيما اذا كان الفرع فى القياس اولى من الاصل بالحكم اذ يجرى حينئذ

فهى عنده مغياة الى مجئ شريعته صلى الله عليه وسلم وكذا كل منسوخ فيها مغيا عنده فى علم الله الى ورود ناسخه كالمغيا فى اللفظ فنشأ من هنا تسمية النسخ تخصيصا وصح انه لم يخالف فى وجوده أحد من المسلمين (والمختار ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع)

فيه ما قالوه فى الفحوى ولا يرد الاولان على ابن الحاجب وشراحه لان الفحوى عندهم غير قياسية كما قرروه فى مبحث المفهوم وارادوا بها هنا الاولى فقط كما هو ظاهر من كلامهم للواقف عليه المتامل فيه بخلاف المصنف كما علمت ولما لم يتفطن الكورانى لذلك قلدهم فى هذا الفرق فى تقرير كلام المصنف فتامل (قوله لانتفاء العلة) أى من حيث اعتبارها (قوله لان القياس مظهر له لا مثبت) يمكن ان يجاب بانه كما انه مظهر لحكم الفرع مظهر لاعتبار معنى العلة فيه اذ لولا الارتباط بينهما ما كان القياس مظهرا لحكم الفرع ولا دالا عليه (قوله من التسمح) قال شيخنا الشهاب وذلك لان مورد النسخ حكم الاصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع ولك ان تقول بل تسلط الناسخ على الحكمين معا ورفعهما معا فلا تسمح انتهى (قوله فيجوز نسخ كل الاحكام) فيه امور * الاول انه خرج بنسخ كل الاحكام رفع كل الاحكام بغير نسخ بل باعدام العقل الذى هو مناط التكليف فهو جائز بلا خلاف كما ان النهى عن معرفته تعالى ممتنع بلا خلاف الا على من يجوز التكليف بالمحال وذلك لان امتثال النهى متوقف على العلم به المستدعى معرفة الناهى فامتثاله يستدعى ما ينافى الامتثال * والثانى انه قد يقال جواز نسخ كل الاحكام لا يستفاد من قول المصنف وان كل شرعى يقبل النسخ لان كل المضاف لنكرة للعموم ودلالة العام كلية كما تقدم أى الحكم فيه على كل فرد منه ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد فى نفسه جواز نسخ جملة الافراد لجواز ان يجوز نسخ كل فرد فى نفسه لكن يمتنع اذا انضم اليه نسخ البقية ويجاب بان استفادته من كلامه بقرينة المقابلة بقوله ومنع الغزالى الخ لظهوره فى انه اراد بكل شرعى اعم من كل فرد ومن جملة الافراد بل جملة الافراد فرد من افراد كل شرعى أيضا وفيه نظر لان المقابلة المذكورة غاية ما تفيد ارادة جميع الاحكام التكليفية لتقييد الغزالى بالتكاليف والاحكام فى كلام الشارح أعم من التكاليف الا أن يقال يكفى كونها قرينة على ان المصنف لم يرد كل شرعى بشرط انفراده مع شمول الشرعى لغير التكليفى أيضا فليتامل ففيه دقة * والثالث انه قد يدخل فى نسخ كل الاحكام نسخ جميع القرآن تلاوة لما تقدم من رجوع نسخ التلاوة الى نسخ الحكم ولا ينافى ذلك ما تقدم من الاجماع على امتناع نسخ كل القران لانه كما تقدم امتناع شرعى فلا ينافى الجواز العقلى المراد هنا كما هو المتبادر ويدخل فيه أيضا احكام غير التكليف كالندب والاباحة (قوله جميع التكاليف) اقول يجوز ان يريد جميع الاحكام ويكون التعبير بالتكاليف للتغليب ويجوز أن يبقى على ظاهره اذ يكفى فى المنع عنده دخول المعرفة فى التكاليف فان ذلك هو منشا المحذور عنده (قوله على معرفة النسخ والناسخ) لا يخفى ان معرفة الاول تصورى (قوله وهى) أى المعرفة أى وجوبها من التكاليف نظر السعد رحمه الله فى وجوب هذه المعرفة قال فان وقوع النسخ وامكان معرفته ومعرفة الناسخ اعنى الشارع لا تستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف أى لانه يكفى فى ذلك حصول المعرفة وان لم تجب ليحصل التكليف بها قال اللهم الا ان يقال النسخ لا يكون الا بدليل شرعى وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته اه (قوله لكن بحصولها ينتهى التكليف بها) بهذا يندفع ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ وهلم جرا (قوله وهى القصد بنسخ جميع التكاليف) لا يخفى انه لم يحصل بما ذكر نسخ جميع التكاليف بل ارتفاع البعض

لانتفاء العلة التى ثبت بها
بانتفاء حكم الاصل وقالت
الحنفية يبقى لان القياس
مظهر له لا مثبت وسلم فى قوله
لا يبقى من التسمح فى قول
بعضهم نسخ حكم الفرع
(و) المختار (ان كل حكم
شرعى يقبل النسخ) فيجوز
نسخ كل الاحكام وبعضها
أى بعض كان (ومنع
الغزالى) كالمعتزلة (نسخ
جميع التكاليف) لتوقف
العلم بذلك المقصود منه
بتقدير وقوعه على معرفة
النسخ والناسخ وهى من
التكاليف ولا يتاتى نسخها
قلنا مسلم ذلك لكن بحصولها
ينتهى التكليف بها فيصدق
انه لم يبق تكليف وهو القصد
بنسخ جميع التكاليف

بطريق

بطريق النسخ وانقطاع للبعض بطريق الاتيان بالمأمور به قال السعد رحمه الله (فان قيل) يصح
ان جميع التكاليف الموجودة قد نسخت (قلنا) ممنوع فان تكليف المعرفتين أى معرفة النسخ
ومعرفة الناسخ قد وجد ولم ينسخ (فان قيل) يجوز ان يخبر الشارع بانه ليس مكلفا بشئ أصلا
(قلنا) يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام اه (قوله فلا نزاع فى المعنى) وذلك لان حاصل
الذى ادعاه الجمهور جواز ارتفاع جميع التكاليف بعضها بطريق النسخ وبعضها بطريق
الاتيان بالمامور به والغزالى لا يخالف فى ذلك والذى ادعاه الغزالى انه لا يمكن رفع جميعها
بطريق النسخ والجمهور لا يخالفون فى ذلك (قوله ومنعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة) أى
معرفة الله قال شيخنا الشهاب يعنى العلم بوجوده ووحدانيته واتصافه بصفاته اه وعبارة ابن
الحاجب المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره أى كالظلم والكذب خلافا
للمعتزلة وهى فرع التحسين والتقبيح انتهى (قوله لانها عندهم حسنة لذاتها) قال شيخنا
الشهاب والحسن لذاته عندهم لا يتغير بخلاف الحسن لوصفه انتهى والتقييد بقوله عندهم فيه
شئ لانا لو وافقناهم فى الحسن الذاتى وافقناهم فى عدم التغير لكنا نخالفهم فيه كما قال الشارح
قلنا الحسن الذاتى باطل فتامله (قوله لا يتغير بتغير الزمان) قال شيخنا الشهاب أى لا يتغير
حسنها أى وجوبها هذا مرادهم فيما يظهر اه (واقول) لا حاجة لتفسير الحسن بالوجوب فان
الوجوب عندهم غيره لكنه قد يتبعه ويترتب عليه كما هو ظاهر (قوله والمختار ان الناسخ قبل
تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت فى حقهم) فيه امران * الاول قال شيخ الاسلام قوله
قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم أى للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق ذلك بما قبل بلوغ الناسخ
له صلى الله عليه وسلم وبما بعد بلوغه له وقبل نزوله الى الارض كما فى ليلة الاسراء من رفع فرضية
خمسين صلاة بخمس صلوات وبما بعد نزوله الى الارض وقبل تبليغه للامة فيجرى الخلاف
فى الجميع وما قيل من ان الخمس فى ليلة الاسراء ناسخة للخمسين هو احد الوجهين مع انه ليس
مما نحن فيه لان ذلك نسخ فى حق النبى لبلوغه له وكلامنا فى النسخ فى حق الامة اه (وأقول) فيه
امور * منها ان ما ذكره من جريان الخلاف فيما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وبعد بلوغه
لجبريل يخالفه قول الصفى الهندى فى نهايته وهذا الخلاف انما هو بعد وصول الناسخ الى
النبى فاما قبله فلا وان وصل الى جبريل عليه السلام اه وقول الاحكام لا نعرف خلافا بين
الامة فى ان الناسخ اذا كان مع جبريل لم ينزل به الى النبى صلى الله عليه وسلم لم يثبت له حكم
فى حق المكلفين بل هم فى التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى
جبريل وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبى صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة اه وقول
[illegible] استدلالا على المختار أيضا لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول اثبت قبل تبليغ جبريل
عليه السلام واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انهما سواء فى وجود الناسخ وعدم علم المكلف
بوجوده مقتض لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعا فثبت حكمه عملا بالمقتضى السالم
عن المعارض انتهى وقول الجوهر الفريد عن المصنف والخلاف اذا بلغ جبريل عليه الصلاة
والسلام والقاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وهو فى الارض ولم يتمكن احد من المكلفين من العلم
[illegible] صور احدها الى آخر ما اطال به مما يتعين الوقوف عليه ولا يوافق هو اطلاق المقابل

(و) منعت
المعتزلة نسخ وجوب المعرفة
أى معرفة الله تعالى لانها
عندهم حسنة لذاتها لا تتغير
بتغير الزمان فلا يقبل
حكمها النسخ قلنا الحسن
الذاتى باطل (والاجماع على
عدم الوقوع) لما ذكر من
نسخ جميع التكاليف
ووجوب المعرفة (والمختار
ان الناسخ قبل تبليغه صلى
الله عليه وسلم الامة لا يثبت
فى حقهم) لعدم علمهم به

الآتي اذ لا يسع احدا دعوى الاستقرار في الذمة قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم * ومنها
ان ماذكره في قضية الخمسين ليلة الاسراء فقد تردد فيه المصنف في الجوهر الفريد في كلام حكاه
عنه والثالثة أي الصورة الثالثة ان يبلغ جنس المكلفين ولكن في غير دار التكليف كالسماء
ثم يرفع كفرض خمسين صلاة ليلة المعراج فانه بلغ النبي صلى الله عليه وسلم ثم رفع فهل يكون
ناسخا فيه نظر يحتمل أن لا يثبت حكمه اذ لم يتعلق به تكليف قبل ولم يستقر ويحتمل على بعد ان
يقال بثبوته لانه بلغ خير البشر صلى الله عليه وسلم وعليه يدل كلام ابن السمعاني اذ قال فرض
الله خمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخه قبل أن تعلم به الامة قال ولكن كان الرسول صلى الله
عليه وسلم قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ الا بعد علمه واعتقاده فانظر كيف سماه نسخا
ولو لم يثبت لم يسم منسوخا انتهى وظاهر هذا السياق ان هذا بالنسبة الى الامة وكلام الكمال
صريح في حمله على ذلك ويؤخذ من قول المصنف ويحتمل على بعد ان الارجح عنده الاحتمال
الاول وهو قضية المتن وعلى كل حال فترددهم في هذه المسئلة يدل على امكان النسخ قبل بلوغ
المنسوخ الى المكلفين اذ لو لم يكن ممكنا ما امكن هذا التردد * ومنها ان ماذكره من ثبوت النسخ
في حقه صلى الله عليه وسلم لبلوغ الناسخ له هل هو من قبيل النسخ قبل التمكن لان كونه من
النسخ بعده خلاف الظاهر من حال الانبياء خصوصا أجلهم صلى الله عليه وسلم في امتثال الامر
من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا والامتثال ممكن في السماء والظاهر انه قبل
التمكن لان الظاهر أن تحيز تكليفه مشروط بدار التكليف وهي الارض وأيضا فلعل
الوجوب كان مشروطا ببيان الكيفية ولم تبين له في السماء وبهذا يجاب عن عدم فعله عشاء
تلك الليلة وصبح يومها مع ادراكه وقتهما في دار التكليف وهي الارض وذلك لان وجوبهما
كان مشروطا ببيان الكيفية ولم تبين في وقتهما فلم يجبا أصلا على انه يحتمل ان الوجوب لم يتعلق
بهما مطلقا ولا معلقا على بيان الكيفية بان أوجبت الخمس عليه على ان أولها الظهر ومن هنا
يظهر سقوط ما يتوهم من ان تاخير البيان عن وقتي العشاء والصبح تاخير له عن وقت الحاجة
وهو لا يجوز وذلك لانهما لم يجبا قبل البيان اما الا انهما لم يجبا مطلقا أولان وجوبهما كان
مشروطا بالبيان ولم يوجد فلا تاخير عن وقت الحاجة اذ لا حاجة مع عدم الوجوب ولا يرد على
ذلك ان من ترك الصلاة من المكلفين مع الجهل بكيفيتها يلزمه القضاء وذلك لتمكنه من تعلم
الكيفية باستقرار الشرع فهو مقصر وأيضا فالوجوب في حقه غير مشروط ببيان الكيفية
بخلاف ما نحن فيه * ومنها ان ماذكره كغيره من نسخ الخمسين الى الخمس يحتمل وهو المتبادر ان
يكون معناه رفع التعلق بالجملة مع اثبات التعلق ببعضها فيكون المنسوخ في الحقيقة ما عدا
الخمس من الخمسين ويحتمل على بعد أن يكون معناه رفع التعلق بجميع الخمسين واثبات تعلق
جديد بالخمس وهل كانت الخمسون هذه الخمس مكررة عشر مرات او كان ما عدا الخمس من
الخمسين صلوات أخر مغايرة للخمس فيه نظر ولم يحضرني الآن فيه شيء فليراجع * والامر
الثاني انهم استدلوا على المختار المذكور بادلة منها انه لو ثبت حكم الناسخ في حقهم لادى الى
وجوب وتحريم شيء واحد بعينه في وقت معين في حق شخص واحد وهو محال بيان ذلك
ان الشارع اذا اوجب على مكلف فعلا معينا في وقت معين ثم حرمه عليه في ذلك الوقت

(وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا) بمعنى (الامتثال)

بعينه ولم يبلغه ذلك التحريم فالمكلف حيث لم يعلم بالتحريم يجب عليه الاتيان بالفعل الذى اوجبه الشارع عليه حتى لو تركه أثم اجماعا فلو كان حكم الناسخ ثابتا فى حقه حرم عليه الاتيان بذلك الفعل فى ذلك الوقت فيكون الاتيان به فى ذلك الوقت واجبا وحراما فيجتمع الوجوب والتحريم فى فعل واحد من شخص واحد فى وقت واحد وذلك محال (فان قلت) هل يجرى هذا الدليل فى النسخ قبل الوقت والتمكن (قلت) يمكن جريانه فى الجملة فان قبل الوقت خطابا فى الجملة فيلزم تعلق خطاب الفعل وخطاب الترك معا حينئذ وقد منع بعضهم ما تقدم انه لو تركه اثم كالو وطئ زوجته يظنها أجنبية فانه لا يأثم على الوطء بل على الجراءة عليه انتهى أى فالاثم هنا على الجراءة على ترك الواجب لا على ترك الواجب ويجاب بان ذلك لا يضر فى المطلوب لان الاثم على تلك الجراءة ليس الامن آثار وجوب الفعل (وههنا بحثان) * الاول ان اجتماع الوجوب والتحريم كما أفاده هذا الدليل حاصله طلب المحال لذاته وهو الجمع بين النقيضين وهما فعل الشئ وتركه فى وقت واحد وقد قدم المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا ولو لذاته فاختيار المصنف المنع هنا يخالف ذلك الا أن يجاب بمنع ان ذلك من التكليف بالمحال الذى أجازه المصنف بل هو من التكليف المحال الذى منعه بعض من أجاز التكليف بالمحال وفرق ابن التلمسانى وغيره بينهما بان التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعا الى المأمور به والتكليف المحال هو أن يكون راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وقد صوب المصنف امتناع تكليف الغافل كما تقدم فليتأمل * والبحث الثانى انا لا نسلم ما ذكر فى هذا الدليل من انه لو ثبت حكم الناسخ فى حقهم لادى الى ما تقرر وانما يلزم ذلك لو لزم ثبوته بمعنى الامتثال وهو ممنوع لجواز أن يكون بمعنى الاستقرار كما قاله مقابل المختار فليتأمل (قوله وقيل يثبت بمعنى الاستقرار فى الذمة لا بمعنى الامتثال) فيه أمور * الاول ان قوله لا بمعنى الامتثال قال شيخنا الشهاب أى طلب الامتثال * والثانى ان السيوطى عبر بقوله الجمهور على انه لا يثبت فى حقه لا بمعنى التأثيم ولا بمعنى القضاء لعدم علمه به وقيل يثبت بمعنى القضاء كالنائم وهذه العبارة لابن دقيق العيد وهى بمعنى قول جمع الجوامع الامتثال والاستقرار فى الذمة والاولى أوضح وأخصر انتهى * والثالث ان ظاهره ان القضاء ثابت بالناسخ وهو خلاف قولهم فى القضاء حيث وجب انه بأمر جديد الا أن يؤول على معنى انه متعلق به على وجه يصلح لان يجب معه القضاء بامر جديد * والرابع انه ينبغى أن يستثنى على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وان صح ارادة هذا على المختار اذ لا يسع أحدا القول بالاستقرار فى الذمة حينئذ كما تقدم * والخامس ان المتبادر من التعبير بالاستقرار فى الذمة تصوير المسئلة بما اذا اقتضى الناسخ الوجوب لكن ينبغى أن يكون هذا على وجه التمثيل حتى يجرى المختار ومقابله فيما اذا اقتضى الناسخ غير الوجوب أيضا كالتحريم بعد الاباحة فيثبت أثر التحريم فى الذمة كالضمان حيث اقتضاه التحريم وان لم يثبت الاثم لعدم العلم وكالاباحة بعد التحريم فيسقط الضمان حيث كان المنسوخ تحريم الاتلاف والتضمين به وعلى هذا القياس * والسادس انه ينبغى جريان المختار ومقابله فى غير النسخ كالتخصيص حتى لو نفى الوجوب مثلا عن كل واحد من جماعة وأريد تخصيصهم بغير زيد لم يثبت التخصيص قبل بلوغ المخصص على المختار ويثبت على مقابله بمعنى الاستقرار فى الذمة

فيجب القضاء فليتامل (قوله كما فى النائم) قال شيخنا الشهاب فيه نظر لانه غير مخاطب ووجوب القضاء بامر جديد انتهى (وأقول) أما أولا فيجوز ان يكون التنظير بالنائم من حيث الاستقرار فى الجملة وان اختلفا من وجه اخر واما ثانيا فليس فى كلام المصنف تحقق المخاطبة هنا على مقابل المختار وقد جوزنا أن يكون القضاء هنا بامر جديد كما تقدم (قوله ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه) فان قلت يلزم على هذا تحقق المحذور السابق فى دليل المسئلة فيما اذا نسخ الوجوب الى التحريم لانه يلزمه الاتيان بالفعل ويأثم بتركه لعدم علمه بارتفاع الوجوب لجهله بالناسخ ويحرم الفعل لثبوت النسخ فى حقه فيكون الفعل واجبا حراما فى وقت واحد فى حق شخص واحد فيجتمع وجوب الشئ الواحد وحرمته فى وقت واحد بالنسبة لشخص واحد وهو محال قلت لا نسلم حرمة الفعل مع جهله بالناسخ وان قصر فى معرفته غاية الامر انه يأثم بالتقصير فلا يوصف الفعل فى حقه الا بالوجوب وان أثم بتقصيره فليتامل (قوله اما الزيادة على النص) أى على المنصوص عليه أو على مدلول النص فليست بنسخ أى رفع للحكم المزيد عليه وفيه أمران * الاول قال الكورانى ثم التحقيق فى هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما كان رفع الحكم الشرعى فالحكم بان الزيادة مطلقا عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم لان الشافعى لما قال ان مفهوم المخالفة حجة ونفى الزكاة عن المعلوفة فلو جاء نص بوجوب الزكاة على المعلوفة كان ناسخا لذلك الوجوب قطعا والزيادة على الركعتين فى صلاة الفجر لما كانت محرمة فلو جاء نص بزيادة ركعة أخرى فيها كانت نسخا لتلك الحرمة وهى حكم شرعى قطعا هذا حكم الزيادة وأما النقص فى العبادة مثل اسقاط ركعة من الفجر حكم المصنف بان الخلاف فيه كالخلاف فى الزيادة يريد أن الصحيح انه ليس بنسخ وقد علمت الحق هناك وهنا أيضا كذلك الا أن فى النقصان لم يرتفع حكم شرعى ليكون نسخا (فان قلت) اذا نسخ الركعتان من الظهر مثلا يحرم فعلهما فقد ارتفع الوجوب الى الحرمة فيكون نسخا (قلت) نسخ ولكن للجزء وهما الركعتان اللتان نقصتا لا الباقيتان فان وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الاول انتهى (وأقول) ينبغى أن يعلم ان محل النزاع ان الزيادة هل هى ناسخة للمزيد عليه وان النقص هل هو ناسخ للمنقوص منه لا فى ان واحدا منهما هل هو ناسخ على الاطلاق أولا ولهذا قيد الشارح المحقق قول المصنف فليست بنسخ بقوله للمزيد عليه وقال فى شرح قوله وكذا الخلاف فى نقص جزء العبادة أو شرطها هل هو نسخ لها فقيد بقوله لها ثم قال والجمهور من الشافعية لا وانما النسخ للجزء أو الشرط فقط وقال المصنف فى شرح المختصر كما فى الجوهر الفريد عنه بعد ان قرر كلام ابن الحاجب ما نصه ولى وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول وبالله التوفيق قولنا الزيادة هل هى نسخ ليس معناه الا أنها هل هى نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من يقول ان رفعت حكما شرعيا كانت نسخا أى كما اختاره ابن الحاجب وغيره لانه ليس كلامنا فى انها هل هى نسخ من حيث هى أولا انما كلامنا فى نسخ خاص فهل هى نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم شرعى بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخا أولا هذا حرف المسئلة ولكنهم توسعوا فى الكلام فذكروا ما اذا رفعت المزيد عليه وما اذا رفعت غيره فاعرف ذلك انتهى ثم قال صاحب الجوهر فى تقرير كلام ابن الحاجب ولو زيد ركعة فى الصبح فنسخ لتحريم الزيادة على

كما فى النائم وقت الصلاة وبعد التبليغ يثبت فى حق من بلغه ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه فان لم يتمكن فعلى الخلاف (أما الزيادة على النص) كزيادة ركعة أو ركوع أو صفة فى رقبة الكفارة كالايمان أو جلدات فى جلد حد (فليست بنسخ) للمزيد عليه (خلافا للحنفية) فى قولهم انه نسخ (ومثاره) أى المحل الذى ثار منه الخلاف ما يقال (هل رفعت) أى الزيادة حكما شرعيا فعندنا لا فليست بنسخ

الركعتين ثم وجوبهما وذلك التحريم حكم شرعي وقد ارتفع بالوجوب وخالف أبو الحسين البصري في ذلك ورد الآمدي رحمه الله هذا الدليل بانه انما يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهي عن الزيادة عليهما وليس كذلك بل أمكن أن يكون مستفادا من دليل آخر فزيادة ركعة لا تكون ناسخا قلت وهو صحيح فان الكلام في ان الزيادة هل هي نسخ للمزيد لا في كونها نسخا لامر آخر كما نبهنا عليه فيما مضى انتهى ثم قال والتغريب اذا زيد على الحد كذلك فعند المصنف انه نسخ لتحريمه لانه ثبت تحريمه بدليل شرعي فيكون الايجاب رافعا الثابت بدليل شرعي وهو النسخ انتهى وقال عقبه ولقائل أن يقول ليس كلامنا الا انه هل هو نسخ للمزيد عليه الذي هو الجلدات لا غيره ثم لا نسلم ان التغريب كان حراما بالشرع انتهى لكن قوله لا نسلم ان التغريب كان حراما بالشرع يرد عليه ما بينه الكمال وغيره من ان عمومات تحريم الاذى نحو لا ضرر ولا ضرار تثبت حرمته ونحوه بالشرع واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكوراني بقوله ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما كان رفع الحكم الشرعي الى قوله وهي حكم شرعي قطعا وانه لا منشأ له الا عدم تحرير محل الخلاف مع الاغترار باطلاق بعضهم ووجه سقوطه اما الثاني فلما تقدم عن صاحب الجوهر في هذا المثال بعينه وأما الاول فلان النص بوجوب الزكاة في المعلوفة لا حاجة بل لا وجه لجعله من قبيل الزيادة على النص بل هو من قبيل ما يعارض النص وينافيه لان عدم وجوب الزكاة في المعلوفة أفاده النص الاول وان كان بطريق المفهوم فاذا جاء نص بوجوب الزكاة فيها كان منافيا ورافعا له وليس زائدا عليه ولو كان هذا من قبيل الزيادة على النص كان قول المصنف هنا انها ليست بنسخ مناقضا لما قدمه من جواز نسخ المخالفة مع انه ليس كذلك قطعا وكأنه اغتر بما اقتضاه كلام نحو ابن الحاجب من ان هذا أيضا من محل الخلاف بين الشافعية والحنفية وأما قوله الا ان في النقصان لم يرتفع حكم شرعي فيرد عليه انه ممنوع بل رفع فيه حكم شرعي وهو حرمة الاقتصار على البعض نظير ما اعترف به في جانب الزيادة فلم يسلم له الفرق بينهما وبهذا يظهر ان ما ذكره من السؤال والجواب لا يجديه شيأ لانه فرضه في الساقط ويبقى الكلام في الباقي فانه كان يحرم الاقتصار عليه وقد صار جائز الاقتصار عليه فتفرقته بين الزيادة والنقصان غير تام فليتامل (فان قلت) ما بينت انه محل النزاع يخالفه قول الشارح في تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظرا الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهي رافعة لذلك المقتضى فانه صريح في ان المرفوع ترك الزيادة فالمنسوخ ترك الزيادة لا المزيد عليه كما ادعيتم انه محل النزاع ويقوى ذلك قول الشارح عقب قول المصنف للحنفية في قولهم انها نسخ ولم يقل انها نسخ للمزيد عليه (قلت) لا تلزم المخالفة لانه يجوز أن يكون المراد بيان رفعها للمزيد عليه ببيان رفعها لترك الزيادة لانها اذا رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه مثلا وجوب ركعتين معناه عندهم وجوب ركعتين فقط فاذا وجب ثلاث كان وجوب الثالثة رافعا لتركها فيكون رافعا لوجوب ركعتين فقط والامر الثاني ان الكمال قال تضمن كلام المختصر ان الزيادة التي ترفع مفهوم المخالفة تنسخ عند الحنفية وهو غلط لان الحنفية ينفون مفهوم المخالفة فلا يتصور منهم القول بان رفعه نسخ لان النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولذا حذفه المصنف في المتن واعتذار التلويح والحواشي بان

سكوت المختصر عن استثناء ذلك لظهوره ايثارا للاختصار اعتذارا ظاهر انتهى وقد صرح بالاستثناء صدر الشريعة فى تنقيحه فقال وذكروا انها أى الزيادة على النص اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين أو شرط كالايمان فى الكفارة أو ما رفع مفهوم المخالفة كما لو قال فى المعلوفة زكاة بعد قوله فى السائمة زكاة وهى نسخ عندنا ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم انتهى وعبارة التلويح وأنت خبير بأنه لا مؤاخذة فى ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته فى الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو فى حكم المستثنى انتهى ولا يخفى ان الاعتذار عن هذا الامام بما ذكر ان صح أولى من تغليطه لكن يرد هذا الاعتذار من أصله ان عبارة المختصر وهى ما نصه وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط أو زيادة ترفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ انتهى صريحة كما ترى فى ان الزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة من محل خلاف الشافعية والحنفية مع عدم صحة ذكرها على واحد من المذهبين لان الشافعية يجوزون نسخ مفهوم المخالفة كما تقدم قريبا فى كلام المصنف والحنفية لا يثبتون مفهوم المخالفة فما معنى الاعتذار بالاستثناء وذكرها بالنظر للاقوال التى حكاها بعد ذلك لا يلتئم مع هذا الصنيع (قوله نظرا الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهى رافعة لذلك المقتضى) قال شيخنا الشهاب انظر هل فى ذلك أى كون الامر بما دونها اقتضى تركها قول الحنفية بمفهوم المخالفة فيخالف ما مر من انكارهم له ثم اسناد الاقتضاء الى الامر مجاز وقوله فهى رافعة أى النص المثبت لها رافع وقوله لذلك المقتضى أى لحكمه انتهى (وأقول) الظاهر ان دلالة الامر بما دونها على تركها عندهم من قبيل دلالة الالتزام وانهم يدعون ان الامر بركعتين مثلا يستلزم الامر بترك الثالثة وعبارة التوضيح لصدر الشريعة فى تقرير دليلهم ما نصه وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانها تكون بثلاثة أمور * الاول بالتخيير فى اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد * والثانى بالتخيير فى ثلاثة بعدما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين * والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل وأما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعى مستفاد من النص انتهى والظاهر ان مرادهم استفادته من النص بطريق اللزوم فوجوب الشئ الواحد يستلزم حرمة تركه ووجوب أحد الامرين يستلزم ترك أحدهما لكن لعل المراد هنا الاحد المطلق الشامل لكل منهما لظهور ان وجوب أحد الامرين انما يمنع تركهما جميعا لا ترك أحدهما ووجوب الشئ يستلزم اجزاءه وقد أشار فى التلويح الى جواب هذا الدليل حيث قال فى قول التنقيح فترفع اجزاء الاصل ما نصه قيل معنى الاجزاء امتثال الامر أو الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى أن يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النفى الاصلى فلا يكون رفعه نسخا انتهى وقوله

وعندهم نعم نظرا الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهى رافعة لذلك المقتضى قلنا لا نسلم اقتضاءه تركها والمقتضى للترك غيره وبنوا على ذلك انه لا يعمل باخبار الآحاد

فالاولى

فالاولى أن يقال انه نسخ لتحريم الزيادة يجاب عنه بما تقدم من قول الجوهر ورد الآمدى هذا الدليل بأنه انما يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهى عن الزيادة عليهما وليس كذلك الى قوله قلت وهو صحيح الخ وأما قول شيخنا ان اسناد الاقتضاء الى الامر مجاز فهو مسلم لو كان الاقتضاء على ظاهره لكن الظاهر انه هنا بمعنى الدلالة فلا تجوز فى الاسناد (قوله فى زيادتها على القرآن) قال شيخنا الشهاب الظاهر انهم يقولون ان القرآن قطعى الدلالة كالمتن انتهى (اقول) قاعدتهم ان كل ما انتفى عنه الاحتمال الناشئ عن دليل يكون قطعيا بخلاف ما قام فيه ذلك الاحتمال كما تقدم الكلام على ذلك فى مباحث التخصيص (قوله على الرجلين والرجل والمرأتين) قال صدر الشريعة فى تنقيحه وقوله فرجل وامرأتان أى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا اه قال فى التلويح فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين انتهى وفى الحواشى الخسروية جوابه انا سلمنا ان أصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعى اذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين أو رجلا وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد ان يحلف مكان رجل وامرأتين كما ان أصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود انتهى ولقائل أن يقول فرق بين مسئلة النكاح وما نحن فيه فانه انما وجب أن يكون عند الشهود اذا أريد وان لم يكن أصله واجبا لثبوت شرطية الشهادة فيه فلا بد منها وأما انحصار اثبات الحق فى النوعين المذكورين فى الآية فلم يثبت وقد عارض ظاهرها صحة حديث الشاهد واليمين وأمكن الجمع بحمل ما فى الآية على الاثبات بمحض الشهادة فينحصر فى النوعين حتى لا يكفى نحو أربع نسوة ولا رجل وامرأة وما فى الحديث على خلاف ذلك والجمع بين الادلة واجب بقدر الامكان وقد أمكن هنا من غير لزوم النسخ فليتأمل وذكر الكمال جوابا عن المختصر بان الآية والحديث لم يتواردا على محل واحد اذ الآية تتضمن الارشاد الى الاحتياط فى الاستشهاد والحديث فى الحكم بالشاهد واليمين والاستشهاد غير الحكم انتهى وفى العضد سؤالا وجوابا ما شرحه فى الحواشى بقوله تقريره أى السؤال هب ان مجرد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص أثبته حيث حصر البينة فى النوعين رجلين أو رجل وامرأتين وأوجب انه اذا لم يكن رجلان لزم رجل وامرأتان فدل على انه لا بينة فى شاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين وتقرير الجواب ان المحصر طالب الاستشهاد بمعنى ان اللازم رجلان على تقدير الامكان ورجل وامرأتان على تقدير التعذر فان منع المفهوم كما هو رأى الحنفية فلا نسخ وان سلم المفهوم فليس لمفهوم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان سوى ان غير هذا الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى ان طلب الاستشهاد لم يتعلق الا بهذين النوعين وأما انه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم انتهى (وأقول) كان يمكن ابدال اللازم فى قوله فى تقرير الجواب بمعنى ان

فى زيادتها على القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين بناء على ان المتواتر لا ينسخ بالآحاد

(والى المأخذ) المذكور (عود الاقوال المفصلة والفروع المبينة) أى التى بينها العلماء حاكين ان الزيادة فيها نسخ أولا منها ماتقدم من زيادة التغريب والشاهد واليمين ومن الاقوال المفصلة ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث لواقتصر عليه وجب استئنافه كزيادة ركعة فى المغرب مثلا فهى نسخ والا كزيادة التغريب فى جلد الزنا فلا ومنها ان الزيادة ان اتصلت بالمزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعتين فى الصبح فهى نسخ والا كزيادة عشرين جلدة فى حد القذف فلا (وكذا الخلاف فى) نقص (جزء العبادة أوشرطها) كنقص ركعة أونقص الوضوء هل هو نسخ لها فقيل نعم الى ذلك الناقص لجوازه أووجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء أوالشرط فقط لانه الذى يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولافرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا *(خاتمة) للنسخ* (يتعين الناسخ) للشئ (بتاخره) عنه

اللازم بالمطلوب فيقال بمعنى ان المطلوب ومما يضعف تمسكهم بالآية ان ماهو ظاهرها من الترتيب غير مراد كما بينه الفقهاء وقرروا كفاية الرجل والمرأتين فى المال مع القدرة على الرجلين فليتامل (قوله والى المأخذ المذكور) أى المشار اليه بقوله ومثاره هل رفعت وهذا الظرف متعلق بمتنه خبرا عن عود أومتعلق بعود والخبر محذوف أى ثابت وقوله المفصلة بصيغة اسم الفاعل وقوله المبينة بصيغة اسم المفعول من البيان كما دل عليه قول الشارح التى بينها العلماء (قوله وكذا الخلاف) أى ومثل الخلاف فى الزيادة الخلاف فى النقص والكاف حرف والجار والمجرور خبر مقدم أواسم مضاف لاسم الاشارة فى محل رفع على الخبرية وفى نقص متعلق بالمبتدا وهو الخلاف (قوله نعم الى ذلك الناقص) أى نعم هو نسخ لها الى ذلك الناقص فالظرف متعلق بنسخ لتضمنه معنى العدول ويمكن تعلقه بنعم لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه (قوله وقيل نقص الجزء الخ) شروع فى نظير الاقوال المفصلة فى مسئلة الزيادة *(خاتمة للنسخ)* (قوله أى أن يذكر الشئ على خلاف ماذكر فيه أولا) فيه أمور الاول ان المراد بالخلاف هنا خلاف يقتضى المنافاة حتى يصح النسخ كان يقول فى شئ انه مباح ثم يقول فيه انه حرام والاطلاق الخلاف لايقتضى المنافاة المصححة للنسخ فانه يشمل مالو قال فى شئ انه جائز ثم قال فيه انه واجب مثلا فان الوجوب خلاف الجواز مع انه لانسخ لامكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق بالوجوب * والثانى ان وجه كون النص على الخلاف طريقا للعلم ان وصفه فى الزمن الثانى بخلاف ماوصف به فى الزمن الاول يستلزم تأخر مشروعية الوصف الثانى عن مشروعية الوصف الاول والالم يصح وصفه به فى الزمن الثانى * والثالث ان المراد النص على خلاف الاول من غير تعرض فى هذا النص للاول فيغاير ماقبله من قوله أوقوله كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه والا فهو مشتمل على النص على خلاف الاول ويجوز جعله شاملا له ولايرد ان شرط عطف العام على الخاص الواو لان عطف هذا ليس على ماقبله بل على قوله الاجماع * والرابع ان تقدير المتن أوالنص على حكم للشئ خلاف الحكم الاول له أى الذى وصفه به قبل ذلك (قوله أوقول الراوى هذا سابق) قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا ناسخ كما سيأتى بان هذا أقرب الى التحقيق لان العادة ان دعوى السبق لاتكون عادة الاعن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قرائن قد تخطئ وقد لايقول بها غير الراوى (قوله قلنا لايلزم ذلك) قد يجاب بأنه يكفى ان ذلك هو الظاهر والنسخ يكفى فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد الاأن يمنع ان ذلك هو الظاهر (قوله بعد الاخرى) ان قلت من أين يستفاد هذا التقدير قلت من قرينة الحال لان ثبوت احدى الآيتين فى المصحف أمر معلوم بل هو أمر لازم لكل آية فلا فائدة فى مجرد الاخبار بذلك فيعلم قطعا ان المراد ثبوتها على وجه خاص وهو كونها بعد الاخرى (قوله لماعلم انه منسوخ) قد يقال حيث كان الغرض العلم بأنه منسوخ ينبغى أن يكون قوله هذا ناسخ لكذا بالتنكير كذلك فليتامل

(الكتاب الثانى فى السنة)

(قوله وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) فيه أمران * الاول ان ظاهره ان مسمى السنة المجموع المتناول لسائر الاقوال والافعال وغيرهما مما قرروه وهذا نظير ماقدمه من جعل

مسمى القرآن المجموع الشامل لسائر أجزائه وظاهر انها ايضا كالقرآن تطلق على المفهوم الكلى الصادق بكل قول أو فعل أو غيره وعبارة التلويح الآتية ظاهرة فى هذا ويترجح الاول بكونه ظاهر العبارة وموافقته لما تقدم فى الكتاب وان أمكن الحمل على الثانى بجعل الاضافة فى أقواله وأفعاله للجنس * والثانى انه سواء جعلنا مسماها المجموع أو المفهوم الكلى فهو أحد معانيها اصطلاحا ولها معنى آخر يعلم مما تقدم فى المقدمات فى تقسيم الحكم وقد صرح به المصنف وغيره هنا قال فى شرح المنهاج ما نصه السنة فى اللغة الطريقة والسيرة وفى الاصطلاح ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجحا ليس معه المنع من النقيض وتطلق السنة على ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل أو تقرير اه واستثناؤه القرآن يقوم مقامه اضافة المتن الاقوال والافعال وأورد الزركشى انه كان ينبغى زيادة همه عليه الصلاة والسلام وأجاب شيخ الاسلام بدخوله فى الافعال أى لانه فعل قلبى وهذا يقتضى دخول الافعال القلبية كالقصود وأما الاعتقادات والعلوم فليست أفعالا حقيقة ولكنها قد تعد أفعالا وأجاب العراقى بان الهم خفى فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل فيكون الاستدلال باحدهما فلا يحتاج الى زيادته انتهى وفيه نظر اما أولا فلا نسلم الحصر فى قوله فلا يطلع عليه الا بقول أو فعل بل يمكن الاطلاع عليه بقرائن حالية والاستدلال حينئذ انما هو به واما ثانيا فالاطلاع عليه باحدهما والاستدلال باحدهما لا يمنع كونه من افراد السنة وصحة الاستدلال به نفسه فينبغى زيادته وأدخل شيخ الاسلام أيضا فى الافعال صفاته وفى صدق الافعال بها كالسنة نظر وزاد بعضهم الاشارة وهى من جملة الافعال فلا ترد فان قلت كان يمكن الاقتصار على الافعال لشمولها الاقوال لانها أفعال اللسان كما ان الهم فعل القلب قلت انما ذكرها لئلا يتوهم خروجها لعدم تبادرها عرفا من الافعال (فان قلت) نحو الهم لا يتبادر أيضا من الافعال (قلت) قد تجعل مقابلة الافعال للاقوال قرينة على ان المراد بها ما عدا الاقوال فتتناول نحو الهم (قوله الانبياء معصومون) قال فى المواقف وهى أى العصمة عندنا أى على ما يقتضيه أصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء أى بناء على ما ذهبوا اليه من الاقوال بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور الى ان قال وقال قوم تكون أى العصمة خاصة فى نفس الشخص أو فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ثم أبطل هذا القول بامور منها ان امتناع صدور الذنب ينافى التكليف بتركه اذ لا تكليف بما يمتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار مع انعقاد الاجماع عليه وبذلك يظهر اشكال قول شيخ الاسلام وأحسن ما قيل انها أى العصمة ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور وذلك لان هذا قول الحكماء مخالف لقولنا لبنائه على أصولهم لكن جزم به صاحب الطوالع من غير عزوله الى أحد وله أن يجيب بمنع ان هذا انما ينبنى على أصلهم من الايجاب والاستعداد لجواز أن يقال انها ملكة بمحض خلق الله تعالى تمنع بطريق جرى العادة الفجور بحيث يمتنع عادة وقوع الفجور معها ويوافق ذلك ما سيأتى فى العدالة من انها ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة لكن ينشأ من هنا اشكال وذلك لاتفاقهم على ثبوت العدالة لآحاد الامة وانها لا تختص بالانبياء وحينئذ يلزم ثبوت العصمة

(وطريق العلم بتأخره الاجماع) بان يجمعوا على انه متأخر لما قام عندهم على تأخره (أو قوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ) لذلك (أو) هذا (بعد ذلك أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه) كحديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها (أو النص على خلاف الاول) أى أن يذكر الشئ على خلاف ما ذكره فيه أولا (أو قول الراوى هذا سابق) على ذلك فيكون ذلك متأخرا (ولا أثر لموافقة أحد النصين للاصل) أى البراءة الاصلية فى أن يكون متأخرا عن المخالف لها خلافا لمن زعم ذلك نظرا الى ان الاصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق قلنا لا يلزم ذلك لجواز العكس (وثبوت احدى الآيتين فى المصحف) بعد الاخرى أى لا أثر له فى تأخر نزولها خلافا لمن زعمه نظرا الى أن الاصل موافقة الوضع للنزول قلنا لكنه غير لازم لجواز المخالفة كما تقدم فى آيتى عدة الوفاة (وتأخر اسلام الراوى) اى لا أثر له فى تأخر مرويه عما رواه متقدم الاسلام عليه خلافا لمن زعم ذلك

لآحاد الامة عن الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة فاما أن يبطل تعريف العدالة بما سباتى أو تخصيص العصمة بالانبياء اللهم الا أن يراد بالملكة هنا ما يمنع أبدا بخلافه فى العدالة اذ قد يحصل فى وقت دون آخر كما يفهم من كلامهم وقد يدعى ان العصمة كذلك بدليل اختلافهم فى حصولها قبل النبوة الا أن يجاب بارادة ما يمنع أبدا بعد حصوله وقد يرد عليه قضية الملكين الا أن يراد انها تمنع أبدا ما دامت حاصلة وما صدر عن الملكين انما صدر بعد سلبها اذ لا مانع من ان الله تعالى يخلق تلك الملكة ثم يسلبها لا يقال اذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبى أو ملك لانا نقول يجوز أن تجرى عادته بأنه لا يسلبها الا مع الاعلام بذلك فما لم يحصل الاعلام لا يحتمل عادة سلبها وفى مسايرة الكمال بن الهمام والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية انتهى وفى تحريره وهى أى العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أى بل يبقى معه الاختيار انتهى وقول الماتريدى العصمة لا تزيل المحنة قال صاحب الهداية معناه انها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى وقد ذكر القرافى فى شرح المحصول التعريف الاول مع بسط استشكاله والجواب عنه حيث قال فان قلتم ان معناها أى العصمة انهم لا يصدر منهم المعصية فيشكل بكثير من الصبيان الذين بلغوا وماتوا قرب بلوغهم من غير أن يعصوا فقد صدق معنى العصمة الذى ذكرتموه فى حقهم مع انهم ليسوا معصومين وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم وكثير لم يصدر منهم الكفر ولا الكبائر وليسوا بمعصومين فلا يكفى فى العصمة ان معناها عدم صدور المعصية بل لا بد من تحرير فى هذا المقام وهو انا نقول قاعدة النقائص مستحيلة على الله تعالى والمعاصى مستحيلة على الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى الامة المحمدية بمعنى مجموعها وافراد الامة كل واحد منهم قد استحال منه صدور المعاصى التى لم تقدر عليه فاشترك الجميع فى امتناع صدور النقائص عنهم ويقول أهل العرف من العصمة أن لا تجد وكل واحد من هذه المواطن له ضابط * اما تقديس الله تعالى وامتناع النقائص عنه فاجتمع فيه أمور * أحدها انه لذاته تعالى وجب ذلك له غير معلل بشئ * وثانيها انه لما كان كذلك علم الله ذلك فوجب ذلك لاجل العلم ولما علمه أخبر عنه فصار واجبا لاجل الخبر * وأما عصمة الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة فالاستحالة فى حقهم والعصمة من باب واحد وهو ان معناها اخبار الله تعالى النفسانى واللسانى عن جعلهم كذلك واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك وارادته له فتكون العصمة واستحالة المعصية عليهم نشات عن أربعة أمور العلم والخبر النفسانى واللسانى والارادة وفى حق الله تعالى عن أربعة أمور غير ان الارادة يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لانه مستحيل لذاته والارادة لا تدخل الا فى الممكنات ودخلت الارادة فى عصمة الملائكة والانبياء ومجموع الامة لانه من باب الممكنات عقلا وليس ذلك لذواتهم كما فى حق الله تعالى الى ان قال قال المازرى فى شرح البرهان الانبياء كالبشر يجوز عليهم ما يجوز على البشر الا ما دلت المعجزة على نفيه أو قالوا هم ان هذا لا يجوز علينا فيمتنع حينئذ وأما عصمة الصحابة وآحاد الامة الذين لم يصدر عنهم معاص خاصة وقولهم من العصمة أن لا تجد فهو يتعلق بثلاثة أمور فقط

العلم

نظرا الى انه الظاهر قلنا لكنه على تقدير تسليمه غير لازم لجواز العكس (وقوله) أى الراوى (هذا ناسخ) أى لا أثر لقوله فى ثبوت النسخ به خلافا لمن زعمه نظرا الى انه لعدالته لا يقول ذلك الا اذا ثبت عنده قلنا ثبوته عنده يجوز أن يكون باجتهاد لا يوافق عليه (لا الناسخ) أى لا قول الراوى هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم نعلم ناسخه فان له أثرا فى تعيين الناسخ (خلافا لزاعميها) أى زاعمى الآثار لما عدا الاخير وقد تقدم بيان ذلك كله والله الموفق للصواب

* (الكتاب الثانى فى السنة * وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) ومنها تقريره لانه كف عن الانكار والكف فعل كما تقدم وقد تقدم مباحث الاقوال التى تشرك السنة فيها الكتاب من الامر والنهى وغيرهما والكلام هنا فى غير ذلك ولتوقف حجية السنة على عصمة النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بها ذاكرا جميع الانبياء لزيادة الفائدة فقال (الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون)

العلم والارادة والخبر النفسانى لانه من لوازم العلم وهو معنى قول العلماء كل عالم مخبر عن معلومه وليس فى حقهم خبر لسانى أى لم ينزل نص من الله تعالى فى ان فلانا لا يصدر عنه كذا من المعاصى فبهذا القدر الذى هو الكلام اللسانى امتازت الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة واما أصل الامتناع فمشترك بل ما من أحد الا وقد عصمه الله من معصية وليس أحد من خلق الله جمع بين جميع المعاصى بحيث لا تبقى معصية متصورة الا وقد وقع فيها فيحصل له فى عصمته الامور الثلاثة المتقدم ذكرها فيمتاز الامتناع فى حق الله تعالى بانه لذاته وتعذر الارادة فيه وتمتاز عصمة الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة بالخبر اللسانى ويبقى الخبر النفسانى والعلم والارادة مشترك بين عصمة الملائكة والانبياء وآحاد الناس ويكون العلم والخبر النفسانى مشتركا بين المواطن كلها فى الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره فهذا تلخيص هذه العصم والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به فتى قلنا الانبياء معصومون نريد الخبر اللسانى بالنصوص السمعية ومتى قلنا ان فلانا عصم من كذا نريد به معنى آخر وهى الامور الثلاثة المتقدم ذكرها فهذا تلخيص محل النزاع والنزاع حينئذ انما هو هل ورد فى الشرائع ما يقتضى ذلك الامتناع عليهم أم لا والاستقراء يحقق ذلك هذا ما ذكره القرافى بحروفه ولا يخفى ما فيه فان الفرق بين عصمة الانبياء وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك الفريقين فى عدم صدور الذنب بمجرد ورود الخبر اللسانى فى الانبياء وعدم وروده فى غيرهم كما هو حاصل كلامه فى غاية البعد والضعف ولما نقل الاصفهانى فى شرح المحصول حاصله عن بعضهم قال ومساق هذا الكلام ظاهر بان النصوص دالة على العصمة ومعنى العصمة ظاهر ويستحيل ان يكون المعنى بالعصمة النصوص كذ فى النسخة الواقعة لى منه وقد يشكل على هذا التعريف اعتبار المصنف الملكة فى العدالة مع القطع بان العصمة أعلى فكيف تعتبر الملكة فى الادنى ولا تعتبر فى الاعلى فليتأمل (قوله لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا الخ) فيه أمران الاول قال فى المواقف وشرحه اجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلائق وفى جواز صدوره أى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ أبو اسحق وكثير من الائمة الاعلام وجوزه القاضى أبو بكر واما سائر الذنوب يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ فهو اما كفر او غيره من المعاصى اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره أى اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر أو صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا اما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور الا الحشوية والاكثرون من المانعين على امتناعه سمعا وقالت المعتزلة بناء على أصولهم عقلا واما سهوا أو على سبيل التأويل الخطئ فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى واما سهوا فهو جائز اتفاقا بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة الا الصغائر الخسة وهى ما يلحق فاعلها بالاراذل والسفل

لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا)

كسرقة لقمة فانه لا يجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظيره
وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا فينتهوا عنه وقد تبعه فيه
كثير من المتأخرين من المعتزلة وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة وهذا كله بعد الوحى والاتصاف
بالنبوة اما قبله فقال الجمهور أى أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال
أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن
ذنبا لهم كعهر الامهات أى كونها زانيات والفجور فى الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر
الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا
سهوا ولا خطأ فى التأويل انتهى باختصار واسقاط الادلة ثم قال الا انا على ما هو المختار عندنا وهو
ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الخ ومنه
يتضح محل الخلاف والوفاق وفيه تصريح بان الاكثرين على جواز الكبيرة سهوا والصغيرة
عمدا أيضا خلاف ما دل عليه كلام الشارح فيهما وذلك مما يعكر على قول الكمال انه ينبغى حمل
ما ذكره العضد فى شرح المختصر من اطلاق جواز الصغائر نقلا عن الاكثرين على السهو فان
تصريحه فى المواقف بنقل جواز الصغائر عمدا عن الجمهور صريح فى ارادته الاطلاق بما فى شرح
المختصر نعم ما ذكراه فى الكبائر عمدا من ان الاكثرين من المانعين على الامتناع سمعا وأن المعتزلة
قالوا عقلا يخالفه قول البرهان لامام الحرمين وممن نقله واقره القرافى والاصفهانى فى شرحيهما
على المحصول ما نصه فاما الفواحش الموبقات والافعال المعدودة من الكبائر فالذى ذهب اليه
طبقات الخلق استحالة وقوعها من الانبياء عقلا وصار اليه جماهير أئمتنا وقال القاضى رحمه الله
هى ممتنعة ولكن مدرك امتناعها السمع ومستندها الاجماع المنعقد من حملة الشريعة على
الامن من وقوع الفواحش من الانبياء ولو رددنا الى العقل لم يكن فى العقل ما يحيل ذلك فان
الذى يتميز به النبى مدلول المعجزة ومتعلقها والكبائر ليست مدلولها بحال فلا تعلق للمعجزة بنفيها
واثباتها ثم قال والمختار عندنا ما ذكره القاضى رحمه الله تعالى اه ولم يتعرض صاحب المواقف
وشرحه كما ترى لبيان ان جواز الصغائر عمدا الذى نقلاه عن الجمهور عقلى أو سمعى وقد صرح
فى البرهان بانه عقلى حيث قال والذى صار اليه أئمة الحق انه لا يمتنع صدورها أى الصغائر من
الرسول عليه الصلاة والسلام عقلا وترددوا فى المتلقى من السمع فى ذلك والذى ذهب اليه
الاكثرون انها لا تقع انتهى ولا لبيان ان جواز صدور الكذب سهوا عند القاضى فيما دل
المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله عقلى أو سمعى وقياس جواز ذلك
فيما ذكر جوازه فى غيره بل أولى واللائق كما هو ظاهر ان ينبهوا على الصواب فورا ولا يخفى ان نفى
الصدور الذى عبر به المصنف أقرب الى كون الامتناع سمعيا وكلامه ظاهر فى التعريف الاول
للعصمة وفى كون الامتناع سمعيا فقوله لا يصدر الخ فى موضع التفسير لقوله معصومون (فان
قلت) ما اعتمده المصنف من عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهوا يشكل عليه ما وقع له عليه
الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهوا من ركعتين من الرباعية فان التسليم من ركعتين منها
عمدا حرام اذ هو قطع للفرض وقطعه حرام بل اختلاف الائمة فى حرمة قطع النفل وقد وقع منه
ذلك سهوا فقد وقع الذنب سهوا (قلت) يمكن ان يجاب بان محل الكلام حيث لا يترتب على

الوقوع سهوا التشريع اما ما يترتب عليه ذلك فيجوز ثم رأيت شيخ الاسلام فى شرح اللب عقب قوله الانبياء معصومون حتى من صغيرة سهوا قال ما نصه فان قلت يشكل بانه صلى الله عليه وسلم سها فى صلاته حيث نسى فصلى الظهر خمسا وسلم فى الظهر أو العصر من ركعتين وتكلم قلت لا اشكال على قول الاكثرين الآتى ويدل له خبر البخارى انى أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى واما على القول المذكور فيجاب بان المنع من السهو ومعناه المنع من استدامته لا من ابتدائه وبان محله القول مطلقا وفى الفعل اذا لم يترتب عليه حكم شرعى بدليل الخبر المذكور ولانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات ثم رأيت القاضى عياضا ذكر حاصل ذلك ثم قال ان السهو فى الفعل فى حقه صلى الله عليه وسلم غير مضاد للمعجزة ولا قادح فى التصديق انتهى ما ذكره شيخ الاسلام ولقائل ان يقول يرد على قوله وبان محله القول مطلقا ما تقدم من انه عليه الصلاة والسلام سلم من ركعتين وتكلم وذلك لان السلام قول يحرم تعمده قبل فراغ الصلاة لقطعه لها مع وقوعه سهوا منه عليه الصلاة والسلام ولانه لما سلم سهوا لم يخرج من الصلاة فيكون تعمد الكلام بعد السلام سهوا حراما لحرمة تعمد الكلام فى الصلاة مع وقوعه سهوا منه عليه الصلاة والسلام فينبغى ان يجعل القول كالفعل فى جواز وقوعه منه سهوا حيث ترتب عليه تشريع فليتامل * والامر الثانى ان المتبادر من عبارة المصنف والشارح فرض الكلام فيما بعد النبوة والسكوت عما قبلها وقد تقدم بيان حكم ما قبلها فى عبارة المواقف وشرحه بقولهما وهذا كله بعد الوحى والاتصاف بالنبوة اما قبله فقال الجمهور الخ ومن جملة ذلك نقلهما عن الروافض انه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطأ فى التأويل وفى الشفاء للقاضى عياض ما نصه فصل وقد اختلف فى عصمتهم من المعاصى قبل النبوة فمنعها قوم وجوزها آخرون والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب فكيف والمسئلة تصورها كالممتنع فان المعاصى والنواهى انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس فى حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل ان يوحى اليه هل كان متبعا لشرع من قبله أم لا فقال جماعة لم يكن متبعا لشئ وهذا قول الجمهور فالمعاصى على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة فى حقه حينئذ اذ الاحكام الشرعية انما تتعلق بالاوامر والنواهى وتقرر الشريعة ثم قال وقالت فرقة انه كان عاملا بشرع من قبله ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع أم لا وأطال فى بيان ذلك انتهى فقد صحح عصمتهم قبل النبوة لكنه عبر بالعيب والريب وكأنه للاحتياط لتوقف المعصية على تقرر شرع فى حقه ولم يقم دليل واضح عليه ثم أشار الى اشكال تصور المسئلة بان المعصية فرع الشرع اذ ما لم يرد شرع لا تكليف فلا معصية ولا شرع فى حقه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة على ما قرره من الخلاف بما فيه لكن تعبيره بقوله والمسئلة تصورها كالممتنع يقتضى امكانها فيحتمل ان التعبير بذلك مراعاة للقول بانه كان مكلفا بشرع من قبله على ما تقرر بما فيه وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوة ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو ولا لعدمه وتعرض غيره لعدم الفرق وتقدم نقله عن الروافض وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصى قبل النبوة مبنى على انهم مكلفون بشرع من قبلهم أو معناه ان الله عصمهم مما علم انه يكون معصية فى شرعهم عند بعثتهم كما قاله بعض المشايخ (قوله أحدا) يدخل فيه غير المكلف

أى لا يصدر عنهم ذنب أصلا لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا (وفاقا للاستاذ) أبى اسحق الاسفراينى (و) أبى الفتح (الشهرستانى و) القاضى (عياض والشيخ الامام) والد المصنف لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر عنهم ذنب والاكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهوا الا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة وينبهون عليها وتفرع على عصمة نبينا منهم ما ذكره بقوله (فاذا لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم أحدا

وهو الظاهر لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأثم به ولانه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد ان المكروه وخلاف الاولى كذلك (قوله على باطل) أي من فعل أو قول كذا قاله شيخنا الشهاب (وأقول) هو انما يأتي اذا لم يفرق بين ماهنا وما سيأتي في قول المصنف وكذا الخبر بسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير اما على تقدير الفرق بينهما فيجب تخصيص ماهنا بالفعل ليصح الاطلاق الشامل لما اذا كان الفعل فعل من يغريه الانكار وستقف على ما في ذلك ولا يخفى انه كان ينبغي ان يقول أو اعتقاد وهل يدخل في الباطل المكروه وخلاف الاولى وقضيته ما يأتي في قوله دليل الجواز دخولهما لكن قد ينافي ذلك تفسير الشارح الجواز برفع الحرج الا ان يفسر الحرج بما يعم لوم المكروه وخلاف الاولى فليتأمل (قوله وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) يشمل فعل غير المكلف وهو الظاهر فسكوته عليه دليل الجواز لغيره وهل هو دليل عدم الكراهة أو خلاف الاولى أيضا محل نظر ولا يبعد انه كذلك (قوله وقيل الا فعل من يغريه الانكار) قال شيخنا الشهاب تضعيف هذا قد يخالف ما سيأتي من ان الخبر بسمع من النبي صلى الله عليه وسلم صادق ما لم يكن هناك حامل على التقرير انتهى ما قاله شيخنا ومثل الشارح هناك الحامل على التقرير بما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار قال ولا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا اه (وأقول) ستسمع هناك جواب هذا الاشكال وما يتعلق به (قوله دليل الجواز) للفاعل وكذا لغيره هل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضا قال السبكي لا أستحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة لانه لا يجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة وذكر الزركشي ان ابا نصر القشيري ذكر المسئلة في كتابه الاصول وحكى الوقف في ذلك عن القاضي ثم رجح الحمل على الاباحة لانها الاصل ثم قد يفهم من الاباحة استواء الطرفين فيخرج الكراهة وخلاف الاولى ويدخلان في الباطل لكن قول الشارح أي رفع الحرج يقتضي شمولها لهما الا ان يراد بالحرج ما يشمل اللوم على المكروه وخلاف الاولى لكنه خلاف الظاهر واعلم ان الكلام فيما علم اطلاعه عليه صلى الله عليه وسلم اما ما فعل في عصره ولم يعلم اطلاعه عليه ففيه قولان للشافعي كما حكاه الاستاذ أبو اسحق (قوله وفعله الخ) فيه أمور * الاول ان انتفاء الحرمة عن فعله قد علم مما سبق لكنه صرح به هنا لتحرير انقسامه الى الاقسام الآتية دون الحرمة والكراهة أيضا * الثاني ان المراد بفعله الفعل الصادر منه لا الفعل بالنسبة اليه والا فهذا يتصف بالحرمة والكراهة وينقسم الى ما يعمه وما يخصه كما لا يخفى وحينئذ فقوله الآتي أو كان مخصوصا به لا يدخل فيه ما اختص به من المحرمات * الثالث ان لقائل ان يقول كان الاولى والافيد ان يعبر بما يشمل غير الفعل أيضا كالقول والظن لانتفاء الحرمة والكراهة عن كل ما يصدر عنه من فعل وقول وغيرهما والعصمة شاملة للفعل وغيره كما لا يخفى (فان قيل) انما اقتصر على الفعل لانه ذكر هذا توطئة لتقسيمه الى الاقسام الآتية (قلنا) هذا انما يظهر بعد تسليم عدم جريان الاقسام المذكورة في غير الفعل وتسليم توقف تقسيم المفهوم العام الشامل للفعل وغيره مما ذكر الى الاقسام المذكورة على ثبوت كل منها لكل واحد من افراد ذلك المفهوم وكلاهما في محل المنع على ان تقسيم الفعل اليها

على باطل وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) بان علم به (مطلقا وقيل الا فعل من يغريه الانكار) بناء على سقوط الانكار عليه (وقيل الا الكافر) بناء على انه غير مكلف بالفروع (ولو) كان (منافقا) لانه كافر في الباطن (وقيل الا الكافر غير المنافق) لان المنافق تجري عليه احكام المسلمين في الظاهر (دليل الجواز للفاعل) أي رفع الحرج عنه لان سكوته صلى الله عليه وسلم على الفعل تقرير له (وكذا لغيره) أي غير الفاعل (خلافا للقاضي) ابي بكر الباقلاني قال لان السكوت ليس بخطاب حتى يعم واجيب بانه كالخطاب فيعم (وفعله) صلى الله عليه وسلم

لا يتوقف على تخصيص التوطئة اذ لو عمم فيها ثم قال وما كان من أفعاله جبليا الخ حصل المطلوب
والاختصار انما يطلب حيث لا تفوت به زيادة الفائدة ويمكن ان يقال ان في ذكر الفعل تنبيها
على غيره لظهور عموم العصمة فتركه اختصارا او قصد السكون التوطئة بقدر الموطأ له (قوله وغير
مكروه للندرة) فيه بحثان * الاول ان لقائل ان يقول كان ينبغي الاستدلال على انتفاء الكراهة
أيضا بالعصمة كان يقول وفعله غير محرم ولا مكروه للعصمة فان الظاهر عصمته عن الوقوع في
الكراهة أيضا وما فعله مما يكره في حقنا غير مكروه منه لانه قصد به بيان الجواز بل قد يجب فعله
اذا توقف البيان عليه وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة ومرتين مرتين انه أفضل
في حقه من التثليث للبيان فان قلت انما اقتصر على العصمة بالنسبة للحرام لانها المذكورة فيما
سبق قلت هذا قليل الجدوى مع توجه اعتراض التخصيص فيما سبق أيضا ويمكن ان يجاب بان
وجه التخصيص في المحلين عدم تصريح الائمة بالعصمة عن الكراهة كما يفهم من قوله في شرح
المنهاج والمكروه يندر وقوعه من آحاد المسلمين فكيف من سيد النبيين وامام المرسلين والذى
نراه انه لا يصدر منه وانه من جملة ما عصم عنه اه فقوله والذى نراه الخ مشعر بانه غير منصوص
والثاني ان استدلاله بالندرة لا يفيد مطلوبه اذ ندرة الوقوع من التقي من أمته لا يدل على عدم
الوقوع منه بل غاية ما يدل عليه اندرية الوقوع منه ويمكن ان يجاب بوجهين الاول ان الندرة
محمولة على كمالها بناء على ان الشئ اذا أطلق انصرف الى فرده الكامل كما صرح بذلك غير واحد
ومن الواضح تميزه عليه الصلاة والسلام على جميع الامة وزيادته عليهم في كل كمال شاركوه في
أصله فاذا كان وقوع المكروه من التقي من أمته في غاية الندرة كان منتفيا عنه رأسا اذ ما بعد
غاية الندرة الا الانتفاء رأسا والحاصل ان الاستدلال مبني على قاعدة صرح بها غير واحد
وهي ان الشئ اذا اطلق انصرف الى فرده الكامل ولعل مرادهم انه قد يكون كذلك أو ما لم يقم
دليل على خلافه وعلى مقدمة معلومة تركها لوضوحها وهي تميزه عليه الصلاة والسلام وزيادته
على جميع الامة ومثل ذلك شائع واقع * والثاني ان أل في قوله للندرة للعموم أخذا مما تقدم ان
أل للعموم ما لم يتحقق عهد ومعلوم ان لا عهد هنا فيفيد ثبوت سائر افراد الندرة للتقي من أمته
وما بعد سائر افرادها الا العدم رأسا والنبي عليه أفضل الصلاة والسلام متميز على سائر أمته وزائد
على كل منهم في كل كمال شاركوه في أصله فاذا ثبت لهم سائر الندرة ثبت له العدم رأسا فان قلت
لم لم يحمل الشارح قوله للندرة على معنى لندرة وقوعه منه ليوافق قوله للعصمة في ان كلا متعلق به
قلت لوجهين الاول ان الحمل على ما ذكر لا يفيد المطلوب لان الحكم بندرة وقوعه منه يقتضي
وقوعه منه قليلا والمطلوب نفي وقوعه منه مطلقا لا يقال بل يقع منه قليلا للتشريع لانا نقول
ليس الكلام في ذلك لانه حينئذ غير مكروه بل قد يكون واجبا وانما الكلام في وقوعه منه مع
كونه مكروها في حقه بحيث يوصف بمخالفة النهي والثاني ان ما ذكره هو الموافق لمراد المصنف
كما يعلم مما تقدم عن شرح المنهاج (قوله وما كان جبليا) أي محضا بدليل ما يأتي (قوله وغيره)
أي غير البيان وهو الجبلي وما كان مخصصا به لسنا متعبدين به فان قلت يرد عليه ان ظاهره
انه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجبلي مع انه قيل بندبه وبه جزم الزركشي فقال اما الجبلي فالندب
لاستحباب التأسي به وان المخصص به قد يتعبد به كالضحى فان وجوبها اختص به مع ندبها لنا

(غير محرم للعصمة وغير مكروه
للندرة) بضم النون بضبط
المصنف أي لندرة وقوع
المكروه من التقي من أمته
فكيف منه وخلاف الاولى
مثل المكروه أو منه مدرج
فيه (وما كان) من أفعاله
(جبليا) كالقيام والقعود
والاكل والشرب (أو بيانا)
كقطعه السارق من الكوع
بيانا لمحل القطع في آية السرقة
قال المصنف روى باسناد
حسن انه صلى الله عليه وسلم
قطع سارقا من المفصل
(أو مخصصا به) كزيادته
في النكاح على أربع نسوة
(فواضح) ان البيان دليل
في حقنا وغيره لسنا متعبدين به

قلت اما الاول فيمكن الجواب عنه باحتمال ان المراد بندبه انه يثاب على قصد التاسي به لا على
نفس الفعل الذى الكلام فيه واما الثانى فيمكن الجواب عنه بما قاله شيخ الاسلام من ان المراد
بكونه لسنا متعبدين به انا لسنا متعبدين به على الوجه الذى تعبد هو به والا فقد تعبد به نحن
على وجه آخر كالضحى والمشاورة فانه تعبد بهما على وجه الوجوب وتعبدنا بهما على وجه
الندب انتهى وبان المراد انا لسنا متعبدين به من حيث فعله وباعتباره بمعنى ان فعله لا يكون
سببا لتعبدنا به فلا ينافى تعلق التعبد باعتبار غير الفعل كالقول ففعله للضحى على وجه الوجوب
لم يؤثر فى تعبدنا بالضحى لكنه أمرنا بها بالقول فتعبدنا بها باعتبار قوله لا باعتبار فعله الذى
الكلام فيه (قوله وفيما تردد بين الجبلى والشرعى) أى بان كانت الجبلة مقتضية فى نفسها لكنه
وقع متعلقا بعبادة بان وقع فيها أو فى وسيلتها كالركوب فى الحج والذهاب الى العيد فى طريق
والرجوع فى أخرى فالركوب فى نفسه ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبلة فهل يحمل على
ان الاتيان به لمجرد الجبلة أو لكونه مطلوبا فى هذه العبادة (قوله تردد) لم يرجح شيأ ورجح فقهاء
الشافعية فى بعض جزئيات القاعدة ما يقتضى الالحاق بالشرعى (قوله بمعلوم الجهة) أى جهة
حكمه هل هو الوجوب أو غيره (قوله ووقوعه بيانا أو امتثالا) فيه أمور * الاول ان صورة
البيان ان لا يعلم صفة المامور به فيفعله صلى الله عليه وسلم لتعلم صفته كان يطوف بعد ايجاب
الطواف لتعلم صفته فيعلم وجوب هذا الطواف لكنه بيانا للواجب فان قلت وجوب الطواف
معلوم من الامر به فما فائدة علم وجوبه من وقوعه بيانا لذلك الامر قلت فائدته وجوب الصفة
التى وقعت ككونه سبعا والابتداء بالحجر وجعل البيت عن يساره وأيضا فيصح الاستناد فى
الوجوب الى هذا البيان فيكون دليلا آخر للوجوب وصورة الامتثال ان يكون المامور به
معلوما لكن ياتى به لامتثال الامر به كما لو تصدق بدرهم امتثالا لايجاب التصدق فيعلم وجوبه من
وقوعه امتثالا والا فهو فى حد نفسه لا تعلم صفته ومن فوائد استفادة الحكم منه مع استفادته
من الامر أيضا التأكيد فى ثبوت الحكم حيث استفيد من كل من الامر والفعل ودفع توهم
توقف اجزاء المامور به على بعض الوجوه * والثانى انه لا اشكال فى عطف الامتثال على البيان
وان حصل بكل منهما الآخر فلا يقال ان عطف العام على الخاص وعكسه شرطه الواو وذلك
لان كلا منهما وان كان أعم فى نفسه من الآخر الا انه أريد به هنا ما يباين الآخر لانه وقع علة
الوقوع والتقدير ووقوعه لاجل البيان أو لاجل الامتثال والبيان الذى الوقوع لاجله
والامتثال الذى الوقوع لاجله متباينان * والثالث قال الكورانى فان قلت قد ذكر المصنف
البيان ما وجه صحته لان الاقسام متباينة فلا يصدق أحد الاقسام على الآخر قلت أراد بالبيان
الاول بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى فاقطعوا أيديهما
ومثل قوله خذوا عنى مناسككم بعد قوله ولله على الناس حج البيت وبالثانى أراد بيان فعل
لم يسبقه اجمال كما اذا شرب قائما وقال الشرب قائما مباح وقال الطلاق فى الحيض حرام
والشراح لما أرادوا توجيه كلام المصنف ولم يهتدوا الى ما ذكرناه قال بعضهم الكلام هنا فيما
تعلم به صفة الفعل لا بقيد كونه سوى ما تقدم وقال الآخر البيان له جهتان من حيث البيان
تابع للمبين ومن حيث التشريع واجب مطلقا ولم يدر انه اذا كان واجبا مطلقا لم يعلم به صفة

(وفيما تردد) من فعله (بين الجبلى والشرعى كالحج راكبا تردد) ناشئ من القولين فى تعارض الاصل والظاهر يحتمل ان يلحق بالجبلى لان الاصل عدم التشريع فلا يستحب لنا ويحتمل ان يلحق بالشرعى لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا (وما سواه) أى سوى ما ذكر من فعله (ان علمت صفته) من وجوب أو ندب أو اباحة (فامته مثله) فى ذلك (فى الاصح) عبادة كان أولا وقيل مثله فى العبادة فقط وقيل لا مطلقا بل يكون كمجهول الصفة وسيأتى (وتعلم) صفة فعله (بنص) عليها كقوله هذا واجب مثلا (وتسويته بمعلوم الجهة) كقوله هذا الفعل مساو لكذا فى حكمه المعلوم (ووقوعه بيانا أو امتثالا لدال على وجوب أو ندب أو اباحة) فيكون حكمه حكم المبين أو الممتثل ولا اشكال فى ذكر البيان هنا مع ذكره قبل لان الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل من حيث هو لا بقيد كونه سوى ما تقدم

الفعل من الندب والاباحة وكلام المصنف صريح فى ذلك انتهى (وأقول) أراد بالبعض الاول
المحقق المحلى وعدم اهتدائه لما ذكره الكورانى هو مقتضى علو قدره وارتفاع مقامه عن
السفساف اذ لا يخفى على متأمل سخافة جواب الكورانى اما أولا فلانه لا يطابق كلام المصنف بل
هو صريح فى معاكسته وذلك لان كلام المصنف مصرح بفرض المبين معلوم الصفة ودالا على ايها
الاترى قوله لدال على وجوب أو ندب أو اباحة فانه نص فى فرض المبين لذلك وبفرض البيان غير
معلوم الصفة فى نفسه ولا دالا على ايها الاترى انه صرح بان صفته تعلم بوقوعه بيانا للدال على الصفة
وكلام الكورانى على العكس من ذلك كما تصرح به أمثلته الاترى انه جعل فى المثال الاول المبين
هو الشرب قائما ومعلوم انه ليس فيه بيان صفته والبيان قوله الشرب قائما مباح ومعلوم ان فيه
التصريح بالصفة وهى الاباحة وجعل فى المثال البيان قوله الطلاق فى الحيض فصرح فيه
بالصفة وهى الحرمة فظهر أن ما بين به كلام المصنف على العكس مما صرحت به عبارة المصنف
وأيضا فالمصنف فرض الكلام فيما اذا كان البيان فعلا والكورانى فرضه فيما اذا كان قولا
وان أمكن ان يدعى ان حكم القول حكم الفعل أو ان المصنف أراد بالفعل ما يشمل القول
واما ثانيا فلانه لا وجه للتخصيص الذى ذكره ولا داعى اليه بل الداعى الى التعميم قائم اذ الحكم
فى الاول لا يتقيد ببيان المجمل وكذا فى الثانى مع امكان التعميم فيهما واندفاع الاشكال بما قاله
المحقق فهو أولى لزيادة فائدته وسلامته من التخصيص مع داعى التعميم واما ما يلزم عليه من
رجوع الضمير فى وتعلم للصفة المضافة الى الفعل لا بقيده فهو امر معهود سائغ كما نبه عليه
ومنهم السيد فى حواشى العضد فى مبحث الدلالة ومنهم الكمال وشيخ الاسلام فى حاشيتيهما
فى مبحث الاعادة فلا محذور فيه فالعجب مع ذلك من تبجح الكورانى بجوابه وأعجب من ذلك
تمثيله لبيان المجمل بقطع يد السارق وما أسرع نسيانه لما تقدم قريبا فى المتن من انه لا اجمال
فى آية السرقة وأراد بالبعض الثانى العلامة البدر الزركشى وعبارته واعلم ان قوله بيانا أى
يكون حكمه حينئذ فى حقنا حكم المبين وحاصله ان فعله اذا كان بيانا كان له جهتان من حيث
البيان هو تابع لما بينه ومن حيث التشريع واجب مطلقا واتباع التأسى له انما هو فى الاولى
واما الثانية فكالجبلى فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجبلى فى الوضوح أى لا يجب علينا
اتباعه فيه من تلك الحيثية وبهذا اندفع اشكال فى كلامه حيث قال وما سواه أى ما سوى ما هو
بيان أو جبلى أو تخصيص ثم قسمه الى بيان أو امتثال فجعل قسم الشئ قسيمه انتهى ولا يخفى
ما فيه من التصريح بان للبيان اعتبارين كونه تشريعا وكونه بيانا وان حكمه بالاعتبار
الاول الوجوب علينا مطلقا وبالاعتبار الثانى حكم المبين من وجوب أو غيره وان كلام المصنف
هنا مبنى على الاعتبار الثانى الذى هو منشأ علم الصفة وفيما سبق مبنى على الاعتبار الاول الذى
حكمه الوجوب مطلقا فالاعتبار الذى هو مبنى كلام المصنف عنده منشأ لعلم الصفة والاعتبار
الذى حكمه الوجوب مطلقا ليس مبنى له عنده فلا أثر لعدم علم الصفة بناء عليه فقول الكورانى
ولم يدر الخ من التخليط الواضح لان عدم علم الصفة اذا كان واجبا مطلقا لا ينافى كلام المصنف
لانه ليس مبنيا على اعتبار الوجوب مطلقا بل على الاعتبار الآخر كما تقرر فظهر انه لا منشأ لقوله
ولم يدر الخ الا عدم الدراية نعم بقى شئ آخر فى كلام الزركشى وهو انه ان أراد توزيع الاعتبارين

(ويخص الوجوب) عن غيره (اماراته كالصلاة بالاذان) لانه ثبت باستقراء الشريعة ان ما يؤذن لها واجبة بخلاف ما لا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء (وكونه) أى الفعل (ممنوعا) منه (لو لم يجب كالختان والحد) لان كلا منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما فى سجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره

بياض باصله

(مجرد قصد القربة) عن قيد الوجوب (وهو) أى الفعل لمجرد قصد القربة (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وان جهلت) صفته (فللوجوب) فى حقه وحقنا لانه الاحوط (وقيل للندب) لانه المتحقق بعد الطلب (وقيل للاباحة) لان الاصل عدم الطلب (وقيل بالوقف فى الكل) لتعارض أوجهه (و) قيل بالوقف (فى الاولين) فقط (مطلقا) لانهما الغالب من فعل النبى صلى الله عليه وسلم (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (ان ظهر قصد القربة) والا فللاباحة وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أم لا وبجامعة القربة للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للامة

بمعنى ان اعتبار الوجوب مطلقا بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام واعتبار التبعية للمبين بالنسبة الينا فيتجه عليه انه لا وجه للوجوب مطلقا بالنسبة اليه عليه السلام أيضا وان أراد عدم التوزيع وان الاعتبارين بالنسبة اليه عليه السلام حتى يكون الواقع منه بيانا واجبا مطلقا من حيث كونه تشريعا وحكمه حكم المبين من حيث كونه بيانا له فيتجه عليه ان ذلك بتقدير تمامه لا حاجة اليه بل يجوز ان يجعل القدر الذى يحصل به البيان واجبا مطلقا بكل اعتبار وما زاد عليه له حكم المبين كما هو فى حقنا مطلقا فينبغى ان يحمل كلامه فى الوجهين على ان ما يحصل به البيان واجب مطلقا من غير تفصيل وما زاد له حكم المبين بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام كما فى حق غيره وظاهر ان هذا كله حيث لم يسبق منه بيان بالقول والا فلا وجه لوجوب فعله مطلقا فليتامل (قوله ويخص الوجوب اماراته) قد يقال لا فائدة فى هذا الاخبار اذ من المعلوم الواضح ان امارات الشئ تخصه ويمكن ان يجاب (قوله كالصلاة بالاذان) يجوز ابراؤه على ظاهره من ان الامارة الصلاة بالاذان اذ لا اشكال فى صحة جعل الصلاة بالاذان امارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها ويجوز حمله على ان المراد أن الاذان للصلاة امارة على وجوبها (قوله بخلاف ما لا يؤذن لها الخ) قال شيخنا الشهاب العلامة متى وجدت وجد الوجوب ولا يلزم من عدمها عدمه اذ الامارة مختصة بالنوع لا بكل فرد فقوله بخلاف فيه نظر الا ان يقال مراده بخلافه فلا يحكم بوجوبه اه (وأقول) لا ضرورة الى ما اعتذر به عن نظره اما أولا فلانه يجوز ان يقال ان عدم الاذان امارة عدم الوجوب اصالة كما ان الاذان امارة الوجوب اصالة فلا ينافى عروض الوجوب بالنذر أو يقال انه أعنى عدم الاذان يدل على عدم الوجوب الا لدليل كما فى النذر على قياس ما يقرره الشارح فى الامارة التى بعد هذه وعلى التقديرين فلا يرد ان العلامة لا يلزم من عدمها العدم لان ذلك فى العلامة من حيث هى والا ففى خصوص بعض الافراد قد يلزم من عدمها العدم ولعل من ذلك ما ذكروه فى العلة بناء على انها بمعنى المعرف من انه يلزم من عدمها العدم بناء على اشتراط انعكاسها فليتامل وأما ثانيا فالاعتراض انما يرد لو كانت هذه العلامة بطريق انعكاس علامة الوجوب وهو ممنوع لجواز انها بطريق الوضع بان ثبت باستقراء الشريعة ان ما لا يؤذن لها مندوب فجعل ذلك علامة عدم الوجوب ما لم يدل دليل على خلافه (قوله وكونه ممنوعا منه لو لم يجب) هذا لا ينافى ما يقع فى عبارة الفقهاء من ان ما كان ممنوعا منه اذا جاز صدق بالواجب لانه قد لا يكون واجبا للمعارض كما سنذكره الآن فكانهم أشاروا بالتعبير بالصدق بالواجب الى جواب الشارح عن تخلف الوجوب عن هذه الامارة (قوله وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل) اشارة الى ان حاصل الامارة كونه ممنوعا منه لو لم يجب بلا معارض وهذا كلام محقق لا غبار عليه (قوله وقيل للندب) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده فى حقه وحقنا كما قال فى الذى قبله وكأنه لعدم تصريحهم بذلك وكلام الكمال فى تقرير الدليل فى هذا وما بعده فيه اشارة الى ان المراد الندب والاباحة فى حقنا فقط ويؤيده قول الشارح فى القول الخامس لانه الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم فتأمله (قوله وقيل فيهما ان ظهر قصد القربة وقول الشارح وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أم لا) قد يقال ما ظهر فيه قصد القربة من معلوم الصفة لما تقدم من ان مجرد قصد القربة من امارات الندب والكلام هنا فى مجهول الصفة فكيف يكون منه

ماظهر فيه قصد القربة وكيف يقال بالوجوب أو الاباحة مع جعل ظهور قصد القربة من
امارات الندب فان حمله على الوجوب أو الاباحة مع ظهور قصد القربة ينافى كون قصد
القربة من امارات الندب ويمكن ان يجاب عن كل من القائل بالوجوب والقائل بالاباحة بانه
لم يصرح بالتعميم الى ماظهر فيه قصد القربة وغيره وانما فهم ذلك من جمع قوله مع القول المفصل
مع عدم ارادة التعميم وهذا الجواب يصلح لاعتماد المصنف الوجوب مع جعله مجرد قصد القربة
من امارات الندب ولا اشكال فى الحمل على الوجوب عند عدم ظهور قصد القربة وعدم الحمل
عند عدم ذلك لجواز انهم عرفوا من حال الشارع انه عند ظهور مجرد قصد القربة عنه يريد
الندب دون الوجوب وان كان قصد التقرب فى الواجب فى غاية المناسبة ان لم يكن أنسب منه
بالمندوب وبانه يخالف فى كون ظهور قصد القربة من امارات الندب وعن القائل بالاباحة
أيضا بان مراده من ظهور قصد القربة هنا ظهور قصد القربة ببيان الفعل لا بنفس الفعل
أو من كون قصد القربة من امارات الندب ما اذا علم قصد القربة بالفعل بخلاف ما اذا علم كونه
بالبيان أو احتمل كلا الامرين وأما ما عساه ان يجاب به من ان الذى تقدم انه من امارات الندب
هو مجرد قصد القربة والمذكور هنا قصد القربة بلا تقييد بالمجرد وفرق ظاهر بينهما فقد ينظر فيه
بان قصد القربة بلا تقييد صادق مع التقييد وهو لا يناسب هذا القسم الا ان يراد بقصد القربة
بلا تقييد قصد القربة بشرط عدم القيد وفيه أيضا نظر لان المراد بمجرد قصد القربة ان لا توجد
امارة الوجوب وحينئذ فلا بد هنا أيضا من هذا القيد والا فلا معنى للوقف فى الكل أو بعضه
اللهم الا ان يكون هذا القائل ممن لا يجعل قصد القربة من امارات الندب ولو صح ان المراد
بمجرد قصد القربة قصد القربة على وجه ينتفى معه الوجوب وبقصد القربة قصدها على وجه
يحتمل الوجوب ارتفع الاشكال رأسا فليتأمل (قوله فيثاب على هذا القصد) قال شيخنا
الشهاب هذا القصد هو القربة فالقربة هى القصد على هذا وظاهر أول الكلام ان القربة
هى نفس الفعل لا قصد البيان بالفعل وبينهما مخالفة وأول الكلام هو الظاهر انتهى (وأقول)
قد يوجه ما هنا من ان الثواب على القصد بان الفرض ان الفعل مباح والمباح لا ثواب فيه فلا
يتصور الثواب الا على قصده بخلاف ما يكون فى نفسه مطلوبا فان الثواب عليه كقصده وقد
يمنع ان ظاهر أول الكلام ان القربة نفس الفعل لانه مبنى على ان القربة بمعنى المتقرب به وهو
ممنوع لجواز انه بمعنى التقرب فمعنى قصد القربة قصد التقرب بالفعل وهذا لا يقتضى انه قربة بل
هو صادق بكونه فى نفسه مباحا فليتأمل (قوله الذى هو سهو) أقول وجه كونه سهوا انه
لا يناسب القيد لان عدم ظهور قصد القربة يعد الوجوب والندب فكيف يقيد به الوقف
فيهما ثم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القربة لهما بناء على انه لا يلزم من عدم ظهور ذلك
انتفاؤه فى الواقع فاحتمالهما مع ظهور ذلك القصد أتم فلا وجه لاخراجه بذلك التقييد وقد
يقال لم يقصد بذلك التقييد اخراجه بل الاشارة الى ثبوت الحكم له بالاولى بخلاف ما لو قيد
بظهور قصد القربة اذ لا يفهم منه عدم ظهوره وما لو ترك التقييد رأسا فانه يتوهم منه
الاختصاص باحد القسمين وحينئذ فلا سهو اللهم الا ان يكون التقييد بالظهور لمطابقة
مذهب هذا القائل فليتأمل (قول المصنف والشارح واذا تعارض القول والفعل أى

فيثاب على هذا القصد كما قاله
المصنف وقوله ان ظهر عدل
اليه عن قوله ان لم يظهر
الذى هو سهو كما رأيتهما
فى خطه مضروبا على
الثانى منهما ملحقا بدله الاول
(واذا تعارض القول
والفعل) أى

تخالفا ودل دليل على تكرر مقتضى القول الى قوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر) أقول فيه أمور* أحدها سكت عن الفعلين وقد قال ابن الحاجب انهما لا يتعارضان وهو ظاهر على ما باقى عنه كغيره ان شرط معارضة الفعل للقول المذكور ان يدل الدليل على تكراره وأما على اطلاق المصنف فى هذا الكتاب وتوجيه الشارح بان الفعل يدل على الجواز المستمر فلم أر فيه شيأ فيحتمل الحكم بتعارضهما أخذا بظاهر هذا التوجيه ويحتمل خلافه فليراجع* ثانيها فسر التعارض بالتخالف الاعم من التعارض الذى هو التقابل على سبيل التمانع لامور منها انه لو أريد به التقابل المذكور صار قوله ودل دليل على تكرر مقتضى القول مستدركا لاغناء ما قبله عنه اذ لا يتحقق التعارض بذلك المعنى الا اذا دل الدليل على ما ذكر ولم يصح جعله من أقسامه ما ذكره بقوله الآتى وان كان خاصا بنا فلا معارضة اذ كيف يكون ما انتفت عنه المعارضة من أقسام ما فيه المعارضة* ثالثها ظاهر المتن والشرح ان التعارض بين القول والفعل بحيث ينسخ أحدهما الآخر لا يتوقف على وجود دليل يدل على تكرير الفعل سواء كان الفعل متقدما أو متأخرا وهو مع اشكاله فان الفعل لا عموم فيه وغاية ما فيه اطلاق وهو لا يكفى فى معارضة العام وما فى حكمه بحيث يقع النسخ بينهما وأما التوجيه الذى ذكره الشارح بقوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر فهو مشكل ولم دل الفعل على الجواز المستمر دون القول مخالف لما قيد به المصنف معارضة الفعل للقول فيما اذا كان الفعل متقدما فى غير هذا الكتاب كشرح المنهاج والمختصر وشروحه وغيرها بان يدل دليل على تكرير الفعل بخلاف ما اذا كان الفعل متأخرا فانه وان لم يدل دليل على تكريره نسخ عموم القول المتقدم قال العضد فى هذا القسم الذى بدأ به المصنف وهو أن يكون القول خاصا به صلى الله عليه وسلم بعد أن قال اما اذا كان مع فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسى الامة به ينقسم الى أربعة أقسام وفى كل قسم فالقول اما أن يختص به أولا أو بالامة أو يشملهما وعلى التقديرات فاما ان يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال ما نصه القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تأس وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل أن يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لى مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول فى هذا الوقت لا تعلق له بالفعل فى الماضى اذ الحكم يختص بما بعده ولا فى المستقبل اذ لا حكم للفعل فى المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبنى على القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل وانه جائز عندنا فنجوزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم يتعرض له لانه يذكر فى نظيره من الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه انتهى فانظر تصريحه عند تقدم الفعل الذى لم يدل دليل على تكراره بانتفاء النسخ ثم قال القسم الثانى أن يدل دليل على تكرار وعلى وجوب تأسى الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث أحدها أن يكون القول خاصا به فلا معارضة فى حق الامة بحال وأما فى حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر كما تقدم فان جهل التاريخ فمذاهب الى أن قال ثالثها وهو المختار التوقف الخ انتهى فصرح ههنا فى حقه عليه الصلاة والسلام بنسخ المتأخر منهما للمتقدم لكونه فرض الكلام فيما دل

تخالفا (ودل دليل على تكرر مقتضى القول فان كان) القول (خاصا به) صلى الله عليه وسلم كان قال يجب على صوم عاشوراء فى كل سنة وأفطر فيه فى سنة بعد القول أو قبله (فالمتأخر من القول أو الفعل بان علم (ناسخ) للمتقدم منهما فى حقه وذلك ظاهر فى تأخر الفعل وكذا فى تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر

دليل على التكرار ثم قال القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار فى حقه دون وجوب
التاسى به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان
خاصا به أو عاما له وللامة فلا تعارض فى الامة لعدم ثبوت حكم الفعل فى حقهم وأما فى حقه
فالمتاخر من القول والفعل ناسخ كما مر فى القسم الثانى وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف
انتهى فصرح هنا بنسخ المتاخر منهما فى حقه عليه الصلاة والسلام اذا كان القول خاصا به
أو عاما له وللامة كما ترى لكونه فرض الكلام فيما دل الدليل على التكرار ثم قال القسم الرابع
أن يدل الدليل على التاسى دون التكرار فى حقه وفى القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا
تعارض فى حق الامة واما فى حقه فان تاخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ فى حقه
وان جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل فناخذ
بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما انتهى قال
المولى التفتازانى قوله وفيه نظر اختيار الوقف وان لم يكن صريحا فى المتن لكنه معلوم من قوله
فالثلاثة اشارة الى ماسبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الاول ظاهر الورود
لاشتراكهما فى عدم تكرر الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثانى والثالث انتهى
والحاصل ان كلام العضد مصرح فيما اذا كان القول خاصا به عليه الصلاة والسلام بانه ان دل
دليل على تكرر الفعل كان المتاخر من القول والفعل ناسخا للمتقدم والا فان تقدم القول
كان الفعل ناسخا له أو الفعل فلا معارضة ولا نسخ وانه لو جهل المتقدم ففى الشق الاول المختار
الوقف وكذا فى الشق الثانى عند ابن الحاجب ومال هو الى الحكم بتقديم الفعل حتى
لا يتعارضا و يلزم النسخ وقال المصنف فى شرح المنهاج قوله قولا متقدما هذا هو الحال الاول
وجملة القول فيه انه عليه الصلاة والسلام اذا فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه
فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك القول عاما كقوله مثلا صوم يوم عاشوراء
واجب علينا ثم انا نراه أفطر فيه وقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصا به أم خاصا بنا انتهى
ثم قال فاذا كان القول متاخرا عن الفعل الذى دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل
على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه وان دل على وجوب تكرره
عليه وعلى أمته فالقول المتاخر اما أن يكون عاما يشمله ويشمل امته فيكون ناسخا للفعل
المتقدم كما اذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب تكرره ثم قال لا يجب
علينا صومه الى أن قال واما أن يكون خاصا به عليه الصلاة والسلام كقوله فى المثال المذكور
لا يجب على صيامه فلا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل
الاول عليهم و ينسخ فى حقه صلوات الله وسلامه عليه انتهى فانظر تفرقته بين تقدم القول
وتقدم الفعل حيث صرح فى الاول بنسخ الفعل له ولم يقيده بان يدل دليل على تكرره وقد
ينظر فيه بانه ان أراد نسخ الفعل له مطلقا فلا يخفى اشكاله لان ما لا يقتضى التكرار كيف يكون
ناسخا مطلقا أو نسخ الفعل له بحسب تلك المرة من الفعل فقط فمثل هذا لا ينبغى أن يكون نسخا بل
تخصيصا وفى الثانى بنسخ القول له وقيده أعنى الفعل بما ذكر وصرح بانه اذا لم يوجد هذا القول
لا تعارض ولا نسخ فليت شعرى لم لم يعتبر فى هذا الكتاب هذا القيد ولم أطبق الشراح

والمحشون على عدم اعتباره وعلى عدم التنبيه عليه وعلى المخالفة فيه فليتأمل * رابعها لم اعتبر
المصنف في غير هذا الكتاب كالعضد وغيره من ذكر دلالة الدليل على تكرر الفعل اذا كان
متقدما ولم يعتبروا ذلك فيه اذا كان متأخرا فانه ان دل على الجواز المستمر فليدل عليه مطلقا
ولا حاجة الى اعتبار الدلالة على تكريره اذا كان متقدما واما اقتضاء صنيعهم هذا من
دلالته عليه اذا كان متأخرا وعدم دلالته عليه اذا كان متقدما فهو مشكل محتاج الى البيان
وأيضا فحيث كان الفعل لا عموم فيه ولهذا جزم في المختصر والمنهاج بان الفعلين لا يتعارضان لانه
يجوز أن يكون الفعل في وقت واجبا وفي وقت بخلافه وكانت دلالته على الجواز المستمر ليست
وضعية فهلا جعل مخصصا للقول العام تقدم عليه أو تأخر لا ناسخا أو منسوخا لان شرط النسخ
أن لا يمكن الجمع وهو هنا ممكن بجعله من باب التخصيص لعدم وضع الفعل للعموم أو للجواز
المستمر لا يقال جعله مخصصا للقول العام المتقدم باطل لان فيه تأخير البيان عن وقت الحاجة
وهو ممتنع لانا نقول هذا مسلم في تأخره عن وقت العمل بالقول العام المتقدم لا في تأخره عن
وقت الخطاب فقط وقد يجاب بان الفعل لا عموم له لكنه اذا تأخر نافى القول فينسخه بخلاف
ما اذا تقدم لان صدور القول بعده ينحط على ما عداه ويرد عليه ان عدم عمومه يقتضي ان لا
ينسخ القول المتقدم لعدم منافاته له بل يخصصه فكان هذا هو عذر المصنف في عدوله عن هذا
الطريق في هذا الكتاب فلذا تبعه الشراح عليه من غير مزيد * خامسها انه قد ينظر في قول
الشارح وذلك ظاهر في تأخر الفعل اذ لا يخفى ان المراد ان الفعل حينئذ ناسخ للقول بالنسبة
لعام الفطر وما بعده دون ما قبله كما انه اذا تقدم الفعل كان القول ناسخا لما عدا عام الافطار
وان كونه ناسخا للقول كذلك انما يظهر بملاحظة دلالته على الجواز المستمر والا فلا وجه لكونه
ناسخا لما بعده فدعوى الظهور في تأخر الفعل وتعليل التقدم بالدلالة على الجواز المستمر مع
احتياج المتأخر أيضا الى ملاحظة ذلك مما يشكل ويحوج الى التوجيه ثم ان النسخ في تقدم
الفعل بالنسبة لما عدا عام الافطار اذ لا يتصور بالنسبة اليه كما لا يخفى * سادسها انه قد ينظر
في قوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر بانه لم دل على ذلك ولم يدل القول على الوجوب المستمر مع
ان كلا منهما ليس فيه صيغة عموم حتى اتفق النسخ في التأخر دون التقدم فيما اذا لم يدل دليل
على تكرر القول كما سيأتي * سابعها انه أطلق المتأخر في قوله فالمتأخر ناسخ فشمل المتراخي وغيره
وقد قال في المحصول اما القسم الاول وهو أن يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له اما
أن يحصل عقيبه أو متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما أن يكون القول متناولا له خاصة الى أن
قال لا يجوز أن يتناوله خاصة الا على قول من يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته قال القرافي هذا
البحث من الامام يرد عليه في حد النسخ بعد هذا لانه اشترط التراخي عن المنسوخ وههنا فرضه
عقيبه فيكون ذلك الشرط في الحد باطلا مع ان هذا الشرط ذكره الجماعة كلهم فيما علمت فيكون
هذا نقضا على الجميع وتكون هذه الفتوى باطلة ان صح ذلك الشرط في حد النسخ انتهى
وقال الاصفهاني واعترض عليه بان شرط النسخ التراخي على ما سيأتي وهذا الشرط مفقود
هنا وجوابه انا نقول المراد بالنسخ هنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه صلى الله
عليه وسلم من غير مراعاة المصطلح عليه في باب النسخ أو نقول انما احترزنا بالتراخي في باب النسخ

عن

عن تقييد الحكم بصفة أو شرط أو استثناء فيشترط فى المخرج أن لا يكون مع الحكم الثابت ما يخرجه عن بعض الازمنة وذلك أعم من أن يكون واردا عقيبه أو متراخيا عنه أو نقول هذا القسم داخل فى التقسيم غير داخل فى الوجود انتهى فان اعتمدنا الجواب الثانى فلا اشكال والا حمل التأخر على التراخى (قول الشارح واحترز بقوله ودل الخ عما لم يدل فلا نسخ حينئذ لكن فى تأخر الفعل دون تقدمه) أقول فيه أمران * الاول حاصل هذه الحالة انه لم يوجد دليل على تكرار لا بالنسبة للقول ولا بالنسبة للفعل اما الاول فقد صرح به بقوله عما لم يدل واما الثانى فلما تقدم من انه لم يعتبر فى الفعل دلالة الدليل على التكرار وقد علمت ان الذى ذكره العضد فى هذه الحالة انه ان تأخر القول فلا تعارض أو الفعل نسخ القول فما ذكره الشارح عكس ما ذكره العضد نعم العضد صور النسخ عند تأخر الفعل بما اذا وقع الفعل فى الوقت الذى عينه القول ألا ترى قوله السابق مثل أن يقول لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا ثم يفعله فيه انتهى والنسخ حينئذ واضح متعين لا يخالف فيه الشارح ولا غيره لكن يبقى الكلام فى مثال الشارح على طريقة العضد وهو يجب على صوم عاشوراء ثم أفطر فيه فى سنة ولا يبعد ان العضد يوافق فيه على عدم النسخ فليتأمل * الثانى قال شيخنا الشهاب قوله فلا نسخ حينئذ لكن فى تأخر الفعل هذا ظاهر اذا جاء الفعل بعد العمل بمقتضى القول اما اذا جاء قبل العمل فينبغى ان يكون ناسخا خصوصا ان قيد القول بوقت معين كان قال يجب على صوم عاشوراء فى هذا العام ثم افطر فيه فلا اشكال فى كون الفعل ناسخا وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول فى هذه الحالة مخصصا للفعل انتهى أى لان الفعل فى حكم العام لدلالته على الجواز المستمر والقول فى حكم الخاص لعدم الدلالة على تكرره (وأقول) اما قوله اما اذا جاء قبل العمل فينبغى أن يكون نسخا ففيه نظر والمسئلة شبيهة بالعام والخاص فان الفعل فى حكم العام لدلالته على الجواز المستمر كما صرح به والقول لم يدل دليل على تكرر مقتضاه فلا عموم فيه فيكون بمنزلة الخاص وقد تقدم فى المسئلة السابقة قبيل المطلق والمقيد انه لو تأخر العام عن الخاص مطلقا أى سواء تأخر عن الخطاب بالخاص دون وقت العمل به أو تأخر عن وقت العمل به أيضا كان الخاص مخصصا للعام ولم يكن العام ناسخا له وقياس ذلك أن لا نسخ فيما نحن فيه لان الفعل الذى هو بمنزلة العام تأخر عن القول الذى هو بمنزلة الخاص نعم النسخ واضح فيما ذكره بقوله خصوصا ان قيد القول بوقت معين أى وحصل الفعل فى ذلك الوقت كما فى المثال الذى ذكره لا مطلقا كما لو كان الفطر قبل العام الذى عينه القول أو بعده واما قوله وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول فى هذه الحالة مخصصا للفعل فله اتجاه على طريقة الشارح كالمتن من دلالة الفعل على الجواز المستمر فيكون فى حكم العام والقول فى حكم الخاص لعدم الدليل على تكرر مقتضاه ويمكن أن يجاب عنه بان هذا نظير تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام بل هذا أبلغ لان القول هنا تأخر عن الفعل الذى هو نفس العمل وقد تقدم فى المسئلة المذكورة انه لو تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا له لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لكن الذى تقرر هنالك أنه ينسخه بالنسبة الى ما تعارضا فيه وحينئذ فالقول هنا ان دل على شئ معين كما لو أفطر يوم عاشوراء فى سنة ثم قال يجب على صوم عاشوراء فى سنة كذا يعنى سنة معينة أخرى كان النسخ

واحترز بقوله ودل الخ عما لم يدل فلا نسخ حينئذ لكن فى تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر

بالنسبة لتلك السنة المعينة والا كان قال بعد الفطر يجب على صوم عاشوراء فهل يحمل على مرة لانه لايدل على التكرار فتكفيه المرة فيكون القول ناسخا للفعل بالنسبة لسنة ما فيه نظر والحمل على المرة غير بعيد واما نسخه للفعل مطلقا فمشكل لانه لا عموم فيه ولم يدل دليل على التكرار ولو صح نسخه للفعل مطلقا لزم كونه محمولا على العموم فيلزم كونه منسوخا بالفعل فى العكس مع انه ليس كذلك كما صرح به الشارح (فان قلت) يرد على هذا الجواب منع ان ما نحن فيه نظير تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام والفرق انه يلزم على التخصيص تاخير البيان عن وقت الحاجة هناك ولا يلزم ذلك هنا لان البيان هنا لما يتعلق به وقد يحصل البيان له وان لم نطلع عليه فيجوز أن يحمل القول المتاخر على التخصيص لتقدم البيان له على القول المتاخر (قلت) الظاهر المتبادر من تاخر قوله عن فعله ان وصول حكم القول اليه متاخر عن وصول حكم الفعل اليه لانه لا يؤخر بيان الشرع وان خصه لان فى بيان الخاص به بيان حكم غيره وهو عدم تأسيهم به فى ذلك الحكم فالحاصل ان تاخر القول عن الفعل من قبيل تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام ومقتضاه النسخ وتاخر الفعل عن وقت العمل بالقول من قبيل تاخر العام عن وقت العمل بالخاص ومقتضاه التخصيص دون النسخ على ما تقدم بما فيه فليتامل * الثالث اذا انتفى النسخ فى تاخر الفعل كما قاله فان دل القول على شئ معين كان قال يجب على صوم عاشوراء سنة كذا ثم أفطر فى غيرها فظاهر ان الفعل باعتبار ما دل عليه من الجواز المستمر يخص بغير تلك السنة وان لم يدل على معين كان قال يجب على صوم عاشوراء ثم أفطره فى بعض السنين فهل يحمل القول على مرة واحدة لانه لا عموم فيه ولا دليل على التكرار فيكفيه المرة الواحدة والزيادة عليها الاحد له وتخصيص ما زاد بحد معين تحكم واما حمله على جميع المرات فلا يصح لاقتضائه النسخ والغرض انتفاؤه كما تقرر فليتأمل (قوله فان جهل فثالثها الاصح الوقف) لا يخفى أن ذلك مفروض فيما اذا دل دليل على تكرر مقتضى القول واما اذا لم يدل دليل على ذلك فينبغى ترجيح الوقف أيضا لانه يحتمل تقدم القول فيكون من قبيل التخصيص وتقدم الفعل فيكون من قبيل النسخ كما علم ذلك مما تقرر فليتامل (قوله والفعل انما يدل بقرينة) قال شيخنا الشهاب وهى العصمة (وأقول) فيه نظر واضح اذ لا وجه لانحصار القرينة فى العصمة بل العصمة ليست قرينة لان المراد بالقرينة ما يبين المراد بالفعل والعصمة ليست كذلك وانما هى دليل على ان الفعل حق مصون عن الخلل وهذا أمر آخر وراء المدلول عليه بالقرينة (قول الشارح الى آخر ما تقدم) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب لم يرد به ما يشمل حالة عدم وجود دليل على تكرر مقتضى القول لان قوله الآتى وفى الامة المتاخر ناسخ يابى ذلك من حيث العموم (أقول) لا حاجة لذلك لان المتن هنا مبنى على الفرض السابق من دلالة الدليل على تكرر مقتضى القول فلا يحتمل شموله حالة عدم وجود الدليل المذكور * والثانى ان من جملة ما تقدم قوله فى كل سنة اشارة الى التقييد بان يدل دليل على تكرر مقتضى القول فيخرج بذلك ما لو لم يدل دليل على ذلك كما لو اقتصر على قوله يجب عليكم صوم عاشوراء فيجرى فيه نظير ما تقدم كما هو ظاهر وهو أنه لا نسخ ان تاخر الفعل بخلاف ما لو تقدم لما تقدم بيانه وهذا ظاهر اذا علم المتاخر كما هو فرض المسئلة فلو جهل فهل يعمل بالقول على قياس ما يأتى فى قسم زيادة

(فان جهل) المتاخر من القول والفعل (فثالثها) أى الاقوال (الاصح الوقف) عن ان يرجح أحدهما على الآخر فى حقه الى تبين التاريخ لاستوائهما فى احتمال تقدم كل منهما على الآخر وقيل يرجح القول لانه أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها والفعل انما يدل بقرينة وقيل يرجح الفعل لانه أقوى فى البيان بدليل انه يبين به القول ولا تعارض فى حقنا حيث دل دليل على تاسينا به فى الفعل لعدم تناول القول لنا (وان كان) القول (خاصا بنا) كان قال يجب عليكم صوم عاشوراء الى آخر ما تقدم (فلا معارضة فيه) أى فى حقه صلى الله عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له

(وفى الامة المتأخر) منهما بان علم (ناسخ) للمتقدم (ان دل دليل على التاسى) به فى الفعل

قوله فى كل سنة أو يتوقف لانه يحتمل تقدم القول فلا نسخ بل يكون من قبيل التخصيص المتضمن للعمل بالدليلين والفعل فيثبت النسخ على قياس ما تقدم فى كلام الشارح فيما اذا كان القول خاصا به صلى الله عليه وسلم فلم يتعين النسخ ففى تقديم القول تفويت الجمع بين الدليلين المحتمل فيه نظر والثانى أقرب وأوجه (قول المصنف وفى الامة المتاخر ناسخ) أقول قيد واذلك بقيدين أحدهما أن يدل الدليل على التاسى به وهذا صرح به فى المتن (والثانى) أن يدل دليل على تكرار الفعل اذا تقدم لكن هذا لا يحتاج اليه على ما صرح به الشارح وبنى عليه كلام المصنف فى هذا الكتاب من دلالة الفعل على الجواز المستمر وانما يحتاج اليه على طريق العضد وغيره ولهذا صرحوا به هنا قال العضد القسم الثانى أن يدل الدليل على تكرار أى تكرار الفعل وعلى وجوب تاسى الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث الى أن قال ثانيها أن يكون أى القول خاصا بالامة فلا تعارض فى حقه بحال واما فى حق الامة فالمتاخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر الخ انتهى وذكر نحوه المصنف فى شرح المنهاج وزاد حيث قال فاذا كان القول متاخرا عن الفعل الذى دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وان دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتاخر اما أن يكون عاما الى أن قال واما ان يكون خاصا بنا كقوله لا يجب عليكم صيامه فلا تعارض أيضا فى حقه صلى الله عليه وسلم واما نحن فيرتفع عنا التكليف به ثم ان ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصا مبينا لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص فى اللفظ العام الى أن يبقى واحد وان ورد بعد صدور الفعل كان ناسخا لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصا لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة واعلم ان هذا التفصيل انما يأتى اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالاتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين اذا قلنا المخاطب داخل فى عموم خطابه أو علينا معاشر الناس واما اذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتاخر على التخصيص أصلا بل يتعين حمله على النسخ مطلقا الخ انتهى وعلى هذا فقوله هنا وفى الامة المتاخر ناسخ محله فى تاخر الفعل وكذا فى تاخر القول ان كان وروده بعد صدور الفعل وكذا قبله ان كان دليل الاتباع قطعى التناول فليتامل لا يقال قوله بعد صدور الفعل القياس أن يقال بدله بعد دخول وقت الفعل لان الفرض انه لم يوجد الا مجرد فعل والتوقيت انما يتصور فى قول مبين للوقت وقوله واما اذا كانت قطعية الخ لا يقال عليه النسخ حينئذ مبنى على التعارض مع ان القطعى لا يعارضه الظنى لانا نقول اما أولا فالتعارض فى هذا المقام بمعنى التخالف كما فسره به الشارح وهو متحقق واما ثانيا فالتعارض المنفى بين القطعى والظنى هو التعارض فى الواقع واما بحسب الظاهر فهو متحقق وهو كاف هنا واما ثالثا فالقطعية هنا قطعية التناول وان كان الثبوت ظنيا فتامله (قوله ان دل دليل على التاسى به) ان قلت لم قيد التاسى به هنا وفيما يأتى بدلالة الدليل على التاسى ولم يقيد بذلك فيما سبق فى قوله وما سواه ان علمت صفته فامته مثله فانه يفيد ثبوت التاسى وان لم يدل دليل عليه وهو الموافق لكلام غيره ولاستدلالهم كما فى الورقات وغيره بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة اذ لو دل دليل خاص لم يحتج

للاستدلال بذلك قلت وجه ذلك ان الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم فى حقنا ثم وقع منه عليه الصلاة والسلام فعل يخالفه فلا يترك ما ثبت فى حقنا ويثبت تاسينا به الا بدليل والكلام هناك حيث لم يثبت فى حقنا ما يخالف الفعل فيطلب تاسينا به لعدم المعارض فيه فى حقنا نعم يبقى الاشكال فى قول الشارح السابق ولا تعارض فى حقنا حيث دل دليل على تأسينا به فى الفعل لعدم تناول القول لنا اللهم الا أن يجاب بانّ عدم التعارض فى حقنا ليس قطعيا لاحتمال ثبوت حكم القول فى حقنا أيضا وان لم يتناولنا لان خروجنا منه ليس الا بطريق المفهوم فالتعارض محتمل فاحتيج لدليل التاسى فليتامل (قول المصنف فثالثها الاصح يعمل بالقول) فيه أمران * الاول ان لقائل أن يقول ان كان وجه ذلك ما تقدم من انه أقوى فيتجه عليه ان الفرض انه دل دليل على التاسى ولا يدل على التاسى الا القول فمع الفعل قول فلا يصح ترجيح القول المعارض له بانه أقوى ويجاب بانا لا نسلم انحصار الدال على التاسى فى القول بل يمكن الدلالة عليه بغيره كالكف كما لو أفطر فى المثال يوم عاشوراء أو أفطر الناس معه ولم ينكر عليهم ولو سلم فقد يكون القول الدال على التاسى عاما يمكن تخصيصه فلا يقاوم النص الذى هو المعارض وقضية ذلك انه لو دل على التاسى نص لم يكن الاصح العمل بالقول * والثانى ان هذا التصحيح مسلم فى هذا الفرض وهو زيادة فى كل سنة فى تصوير القول وأما اذا سقط ذلك فيتجه تصحيح التوقف كما تقدم بيانه (قول الشارح وانما اختلف التصحيح الخ) أقول لا يخفى اشكال هذا التوجيه من جهة ان الترجيح انما يكون بدليل ومجرد احتياجنا العلم بالحكم لنعمل لا يصلح دليلا مرجحا مع التعارض مع ان هذا التوجيه لا يقتضى ترجيح خصوص القول بل ترجيح أحد الامرين من القول ومقتضى الفعل اللهم الا أن يقال ترجيح القول أحوط لكن هذا مسلم فى خصوص هذا المثال ونحوه لا مطلقا الا يقال ومن جهة ان نفى الضرورة الى الترجيح فيما يتعلق بالنبى عليه الصلاة والسلام كليا ممنوع بل قد تدعو الضرورة اليه كما لو دل دليل على تاسينا بفعله اذ التاسى حينئذ متوقف على معرفة الناسخ والمنسوخ فان كان الناسخ الفعل ثبت التاسى أو القول ارتفع به التاسى لانا نقول لا نسلم ان دلالة الدليل على التاسى به ضرورة تدعو الى الترجيح فى حقه لان غاية الامر التعارض فى حقنا مع كفاية الترجيح فى حقنا كما فى القسم الآتى على ان هذا فيما نحن فيه غلط ظاهر لان الفرض اختصاص القول به فعلى تقدير كونه متاخرا انما ينسخ الفعل بالنسبة اليه لا بالنسبة الينا أيضا فليتامل والجواب ان الترجيح هنا لم يقع الا بدليل وهو كون القول أقوى لانه موضوع فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه فى بعض الاحوال بقرينة ولانه أعم دلالة لانه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس والفعل يختص بالموجود المحسوس ولان دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار ولان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حق الامة فقط ويبقى فى حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه فى حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلية لكن لما احتجنا الى الترجيح للتعبد عملنا بهذا الدليل الذى هو قوة القول ولم يراع الاحتمال بخلاف ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام لما لم يحتج اليه أعرضنا عن الترجيح بهذا الدليل مراعاة للاحتمال هذا حاصل ما فى العضد فليتامل بعد (قوله وان لم يدل دليل على

(فان جهل التاريخ فثالثها الاصح يعمل بالقول) وقيل بالفعل وقيل بالوقف عن العمل بواحد منهما لمثل ما تقدم وانما اختلف التصحيح فى المسئلتين كما فى المختصر لانا متعبدون فيما يتعلق بنا بالعلم بحكمه لنعمل به بخلاف ما يتعلق بالنبى صلى الله عليه وسلم اذ لا ضرورة الى الترجيح فيه وان رجح الآمدى تقدم القول فيه أيضا وان لم يدل دليل على

التاسى

التاسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا لعدم ثبوت حكم الفعل في حقنا (وان كان) القول (عامًا لنا وله) كأن قال يجب علي وعليكم صوم عاشوراء الى آخر ماتقدم (فتقدم الفعل أو القول وللامة كمامر) من ان المتاخر من القول والفعل بان علم متقدم على الآخر بان ينسخه في حقه صلى الله عليه وسلم وكذا في حقنا ان دل دليل على تاسينا به في الفعل والا فلا تعارض في حقنا وان جهل المتاخر فالاقوال أصحها في حقه الوقف وفي حقنا تقدم القول (الا أن يكون) القول (العام ظاهرا فيه) صلى الله عليه وسلم لانصا كأن قال يجب على كل واحد صوم عاشوراء الى آخر ماتقدم (فالفعل تخصيص) للقول العام في حقه تقدم عليه اوتاخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ لان التخصيص أهون منه

(الكلام في الأخبار)

أي بفتح الهمزة وافتتحه بتقسيم الصادق بالخبر ليغبر الكلام عليه زيادة للفائدة فقال (المركب) أى من اللفظ (امامهمل) بان لا يكون له معنى (وهو موجود) كمدلول لفظ الهذيان (خلافا للامام) الرازى في نفيه وجوده قائلا التركيب انما يصار اليه للافادة فحيث انتفت انتفى فرجع خلافه الى ان مثل ذلك لا يسمى مركبا (وليس موضوعا) اتفاقا (واما مستعمل) بان يكون له معنى ما

التأسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا) أى سواء دل دليل على تكرار الفعل اولا وهو ظاهر اذ لا أثر للتكرر بالنسبة الينا مع عدم تعلق الفعل بنا وصرح به العضد فقال في الاول القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي الى أن قال فان كان أى القول خاصا بالامة فلا تعارض أصلا انتهى وفي الثاني القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تاس الى أن قال ثانيها أن يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تاخر اذ المفروض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل واحد انتهى (قول المصنف فتقدم الفعل او القول له وللامة كمامر) أقول قد علمت انه على ماتقدم عن العضد وغيره يشترط للنسخ اذا تقدم الفعل دلالة دليل على التكرار والا فلا نسخ حينئذ لا في حقنا ولا في حقه قال العضد القسم الاول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تاس وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها أن يكون القول مختصا به الى أن قال ثالثها أن يكون القول عاما له وللامة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتاخره في حقه وحق الامة كما تقدم في حقه ان تاخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقه لا تعارض على التقديرين انتهى

(الكلام في الأخبار)

(قوله كمدلول لفظ الهذيان) فيه أمران أحدهما انه يفيد انحصار الهذيان في المركب وثانيهما انه يقتضي عدم انحصار المهمل في الهذيان قال شيخنا الشهاب فان خص أعني الهذيان بالناشئ عن نحو المرض فللكاف وجه والا فهي مستدركة فيما يظهر اه (وأقول) على تقدير تسليم انحصار المهمل في لفظ الهذيان فوجه الكاف انها قد تكون باعتبار الافراد الذهنية (قوله لا يسمى مركبا) قال شيخنا الشهاب أى ولا مفردا فهو واسطة فاقسام اللفظ ثلاثة اه (قوله وليس موضوعا) قال الكمال لا فائدة للتصريح به لان معنى المهمل تضمنه اذ المهمل مالم يوضع لمعنى فيؤل الكلام الى الحكم بان غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى ولا فائدة له كما لا فائدة لقولك الانسان انسان لا يقال صرح به لدفع توهم عود الضمير في انه على المركب مطلقا لانا نقول تصور معنى المهمل يدفع هذا التوهم ويعين ان المراد المستعمل انتهى (وأقول) جوابه اما أولا فيما حققه المولى التفتازاني في شرح قول العقائد حقائق الاشياء ثابتة من ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى وبيان ذلك هنا ان المهمل اخذ من حيث انه مالا معنى له فيفيد الحكم عليه بعدم الوضع لا من حيث انه مالم يوضع لمعنى حتى يكون الحكم المذكور لغوا والى ذلك أشار الشارح بتفسير المهمل بقوله بان لا يكون له معنى دون أن يقول بان لم يوضع لمعنى فان قلت لكن عدم الوضع لازم لكونه لا معنى له قلت لزومه له لا يمنع افادة الحكم به ألا ترى ان قول القائل الانسان قابل للعلم فيه حكم على الانسان بلازمه ولا يسع أحدا انكارا فادته ولا دعوى أنه لغو وقد جعل المولى التفتازاني قبل تحقيقه السابق من أمثلة ما يفيد قول القائل واجب الوجود موجود مع ان الوجود من لازم واجب الوجود بلا خفاء وأما ثانيا فيما أشار اليه في قوله لا يقال الخ وأما

(والمختار انه موضوع) أى بالنوع وقيل لا والموضوع مفردانه والتعبير عنه بالكلام قال (والكلام ماتضمن من الكلم) أى كلمتان فصاعدا تضمنا

ما أجاب به عنه فهو مدفوع بانه قد يغفل عن معنى المهمل أو معنى الوضع فدفع التوهم ظاهر وأما ثانيا فبان المقصود بيان انتفاء الوضع بالاتفاق بدليل اطلاقه وذكر الخلاف فيما بعده وهذا الاتفاق ليس لازما لمعنى المهمل أو ليس لازما بينا فينبغي التنبيه عليه لئلا يغفل عنه فليتأمل (قوله والمختار انه موضوع) أى بالنوع قال شيخنا الشهاب بمعنى وضعت العرب فردا من المركب انتهى (وأقول) مافسر به الوضع بالنوع لا تعويل عليه بل التعويل على ما فى التلويح فى بحث الحقيقة والمجاز ما نصه ولننبهك على فائدة جليلة وهى ان الوضع النوعى قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كمثل الحكم بان كل اسم آخره ألف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق به هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات المشخصة باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ فى المعنى المجازى لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز انتهى (قوله والتعبير عنه بالكلام قال) اعترض عليه بان مسمى الكلام أخص من مسمى المركب المستعمل (وأقول) جوابه ان المراد والتعبير عنه فى الجملة وحاصله والتعبير عن بعض افراده ومثل ذلك غير عزيز فى الاستعمال كما لا يخفى والله أعلم (قوله والكلام ماتضمن من الكلم) فيه أمران * أحدهما قال الكورانى ويجب أيضا حمل الكلم على كلمتين لان الكلام انما يتركب من المسند اليه والمسند لا غير وما فى الشروح من الكلمتين فصاعدا باطل انتهى (وأقول) مازعمه من بطلان ما فى الشروح مما ذكره من التهور القبيح والجزاف الباطل الصريح فان كون الكلام يتركب من أكثر من كلمتين مشهور فى كلام النحويين حتى صرح به امامهم الجمال بن مالك فى شرح تسهيله وتبعه شراحه وحتى صرح به من اذا قيل السيد قال فيه نجم الائمة وفاضل الامة الشيخ الرضى حيث قال فى قول ابن الحاجب الكلام ماتضمن كلمتين بالاسناد المراد بالاسناد أن يخبر فى الحال أو فى الاصل بكلمة أو اكثر عن أخرى الخ ثم قال وقولنا او اكثر ليعم نحو زيد أبوه قائم وزيد قام أبوه فكان على المصنف بمعنى ابن الحاجب أن يقول كلمتين أو أكثر وليس له أن يقول الاصل فى الخبر الافراد اذ لا دليل عليه ويجىء فيه مزيد بحث ان شاء تعالى اه وحتى أطنب الجمال ابن هشام وناهيك بجلالته واحاطته فى رد ما أوهمه كلام ابن الحاجب من انه انما يتركب من كلمتين وحتى اعتذر جمع عن ابن الحاجب فى ذلك منهم الهندى فى حواشيه فانه اعتذر عنه فيما بان ماتضمن الاكثر يصدق انه تضمن كلمتين ومنهم اللهدى فى حواشيه فانه اعتذر عنه فيها بأن المراد بكلمتين مافوق الواحدة فكيف مع ذلك يصح لعاقل أن يدعى بطلان ما فى الشروح لاسيما وهذا أمر

اصطلاحى

(اسنادا مفيدا مقصودا لذاته) نخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لان فيه بيانا بعد ابهام وغير المقصود كالصادر من النائم والمقصود لغيره كصلة الموصول نحو جاء الذى قام أبوه فانها مفيدة بالضم اليه مقصودة لايضاح معناه ولا طلاق الكلام على النفسانى كاللسانى

اصطلاحى وقد اشتهر انه لامشاحة فى الاصطلاح حتى عبر غير واحد كصدر الشريعة وناهيك به بأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء ثم السيد فى حواشى المتوسط أجاب عن ابن الحاجب بان الكلام انما يتحقق بالاسناد الذى يتحقق بالمسند اليه والمسند فقط وهما اما كلمتان أو ما يجرى مجراهما وماعداهما من الكلمات التى ذكرت فى الكلام خارجة عن حقيقة الكلام عارضة لها انتهى لكن هذا لايوجب الحكم ببطلان مافى الشروح الذى هو مشهور ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور * وثانيهما قال الدماميني فى شرح التسهيل فان قلت صدقه أى قوله ماتضمن من الكلم على الاثنين متعذر وذلك لان من فى قوله من الكلم لبيان الجنس فيلزم أن يكون مدخولها وهو الكلم مفسرا لما والكلم انما يطلق على ثلاث كلمات فصاعدا فاذن لايتحقق الكلام الا عند تحقق الكلم وهو باطل قلت لانسلم من أن تبيينية وانما هى تبعيضية وهى ومجرورها فى محل نصب على الحال من الضمير المستكن فى تضمن أى والكلام شئ تضمن كائنا من الكلم أى فى حال كونه بعضا من الكلم فيصدق على الاثنين قطعا انتهى (قوله اسنادا مفيدا مقصودا لذاته) * أقول فسر ابن مالك الاسناد بانه تعليق خبر بمخبر عنه أو طلب بمطلوب واورد بعت ونحوه وأجيب بانه خبر بحسب الوضع وانشائيته بحسب العروض وصرح أعنى ابن مالك بانه يخرج بالمفيد مالايجهل معناه نحو النار حارة وهو مبنى على ان المعتبر الفائدة الجديدة واعتمد غير واحد من المحققين ان المعتبر الفائدة الوضعية بان يدل المركب على معنى يحسن السكوت عليه وان كان معلوما أى ولو بحسب اصله ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره حتى تدخل نحو الصلة فانه يدل على معنى يحسن السكوت عليه بحسب الاصل ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره والتعريف صريح فى تحقق الاسناد المفيد فيه وانه انما يخرج بقوله مقصودا لذاته فلولا هذا التعميم لم يتحقق الاسناد المفيد فيه وعلى اعتبار الفائدة الوضعية بالمعنى المذكور يدخل نحو النار حارة ويخرج نحو رجل يتكلم وقد يقال لاحاجة لاخراج هذا لان الكلام فى التراكيب الصحيحة لغة وهذا فاسد لغة بناء على أنه لايصح الابتداء بالنكرة الا أن يجاب بان فساده لايمنع الاحتراز عنها (فان قلت) ويخرج أيضا نحو جملة الشرط من الجملة الشرطية بل وجملة الجزاء منها بناء على ان الكلام مجموعهما (قلت) لا بل كلاهما فيه الاسناد المفيد بالمعنى المذكور وانما يخرج ذلك بقوله مقصودا لذاته كما فى الصلة بلافرق (قوله نخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لان فيه بيانا بعد ابهام) فيه أمور * أحدها يحتمل تقييد الاول بما اذا لم يرد يتكلم الآن فى مكان كذا فى حديث كذا مثلا والا كان مفيدا * ثانيها قال الكورانى وأما تقييده بقوله مفيد احترازا من رجل يتكلم فغير سديد اما أولا فلانه مفيد لانه فاعل فى المعنى وقد ذكر بعض المحققين من النحاة ان ما كان فاعلا فى المعنى يقع مبتدا وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم هو نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يصح السكوت عليها ومالا فائدة فيه لايصح السكوت عليه انتهى (وأقول) هذا أدل دليل على عدم تثبته وضعف اطلاعه اما أولا فان كون قولنا رجل يتكلم غير مفيد أمر مشهور وشائع ذائع حتى احتاجوا للفرق بينه وبين تكلم رجل وممن فرق بينهما ابن الحاجب ومانقله عن بعض المحققين لايجديه نفعا بعد تسليم اعتباره وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم لاينحصر تفسيره فيما ذكره بل قسموه الى مفيد وغير مفيد

وكفى الحجة على انه يفسر بغير المفيد أيضا هذا التعريف الذى ذكره المصنف فانه لامام الادب وترجمان لسان العرب امام متأخرى النحاة بلا نزاع وحافظ اللغة من غير دفاع الجمال بن مالك وقال نجم الائمة الشيخ الرضى فى قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد وكان على المصنف أن يقول بالاسناد الاصلى المقصود ما تركب به لذاته ليخرج بالاصلى اسناد المصدر واسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف فانها مع ما اسندت اليه ليست بكلام وأما نحو أقائم الزيدان فلكونه بمنزلة الفعل وبمعناه كما فى أسماء الافعال انتهى وهو نص صريح قاطع فى اطلاق الاسناد عندهم على أعم مما زعمه المكورانى عليهم فتأمله * ثالثها نظر فيه شيخ الاسلام بان تعليله الذى ذكره مشترك بين المثالين كما يظهر للمتامل فيلزم أن يكون كل منهما مفيدا على أن المرادى صرح بان الثانى المفهوم منه الاول بالاولى غير مفيد وهو الاوجه انتهى (وأقول) ان سلم ما وجه به نظره فبينهما فرق أبداه الهدى فى حواشى الكافية يقتضى افادة الثانى دون الاول فانه قال جمهور النحاة على انه يجب أن يكون المبتدا معرفة أو نكرة فيها تخصيص لانه محكوم عليه والحكم على الشئ لا يكون الا بعد معرفته والفاعل قد يخصص بالحكم المقدم عليه فلا يشترط فيه تعريف أو تخصيص آخر وفيه نظر لانه اذا تخصص بالحكم كان بغير الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على الشئ قبل معرفته والجواب ان النكرة تصير بتقديم الخبر فى حكم المخصوص قبل الحكم وذلك أن المقصود من اشتراط التعريف والتخصيص فى المحكوم عليه اصغاء السامع الى كلام المتكلم لان تنكيره ينفر السامع من استماع الحديث فيخل بالغرض وهو الافهام وعند تقديم الحكم لا ينفر السامع من استماع آخر الكلام بل يصغى اليه حق الاصغاء فبعد ذلك لو ذكر المحكوم عليه مجهولا لا يخل بالغرض لان الافهام قد حصل باستماع الحديث فثبت ان تقديم الحكم يجعل المحكوم عليه فى حكم المعين فلا حاجة الى تعريف أو تخصيص اه (فان قلت) يرد على هذا الجواب انه لو جرى فى تكلم رجل لزم جواز نحو قائم رجل مع انه لا يجوز وامتناع نحو بقرة تكلمت مما حكم على النكرة بحكم غريب فى العادة مع انه لا يمتنع (قلت) يمكن ان يجاب أما عن الاول فبالفرق بين الفعل والخبر اذا كانا اسما نكرة بان الفعل وضع اصالة لينسب الى غيره ولا يصلح الا لذلك فالسامع لا ينفر عند سماعه لعلمه بانه حديث عن الآتى بعده فينتظره ويصغى لسماعه فيستفيد والاسم لم يوضع اصالة لينسب الى غيره ويصلح لان ينسب اليه غيره فالسامع ينفر عند سماعه لعدم تعينه لان يكون حديثا عما بعده مع تنكيره المنفر عن الاصغاء اليه فلا يستفيد واما عن الثانى فبان السامع وان نفر عند سماعه لكونه مجهولا لكن اذا جاء الحكم الغريب بعده رجع السامع الى الاقبال عليه والاصغاء اليه فيستفيد بخلاف ما اذا جاء بعد النكرة حكم ليس بغريب فانه يستقر انصراف النفس ونفرتها عن الاصغاء فتفوت الاستفادة فليتامل (قوله والاختلاف فى انه حقيقة) أى باعتبار اللغة قال الزركشى وقال الآمدى فى غاية المرام انكار تسمية النفسى كلاما مما لا يستقيم نظرا الى اطلاق الوضع اللغوى فانه يصح ان يقال فى نفسى كلام وفى نفس فلان كلام ومنه قوله تعالى يقولون فى انفسهم قال ولا نظر الى كونه اصليا فيه او فيما يدل عليه من العبارات او فيهما كيف وان حاصل هذا النزاع ليس الا فى قضية لغوية واطلاقات

لفظية ولا حرج فيها بعد فهم المعنى وكذا قال الابيارى فى شرح البرهان المسئلة لغوية محضة والقطع باحدهما لم يثبت عندى واهل العربية مطبقون على اطلاق الكلام على الالفاظ اه (قوله فى انه حقيقة فيماذا) قال شيخنا الشهاب انما ثبتت الالف أى الف ما حشو التركيب ذا مع اسم الاستفهام فليست موصولة نحو عماذا تسأل لكن الاستفهام له الصدر فلم يذكر قبل حقيقة اه (واقول) قال الدمامينى فى شرح التسهيل قد صرح بعض المتاخرين بانها من بين ادوات الاستفهام مخصوصة بجواز عمل ماقبلها فيها وان كلام العرب على ذلك وقد ذكر المصنف يعنى ابن مالك هذه المسئلة فى توضيحه الموضوع للكلام على مشكلات الجامع الصحيح واستشهد عليها بقول عائشة رضى الله عنها فى حديث الافك اقول ماذا وقول بعض الصحابة فكان ماذا فراجعه من هنالك اه (قوله وهو المحدود بما تقدم) قضيته ان اللسانى مخصوص لغة بما تقدم لكن قال غير واحد ان الكلام لغة ما يتكلم به قليلا كان او كثيرا الا ان يدعى انه بهذا المعنى مجاز او يكون المراد بانه المحدود بما تقدم ان من افراده المحدود بما تقدم او يكون معناه اللغوى قد اختلف فيه (قوله وقالت المعتزلة انه حقيقة فى اللسانى الخ) اقول أى اشتراكا لفظيا كما هو المتبادر من الاشتراك وكما هو صريح تقرير الشارح كقوله بين اللسانى والنفسانى وقوله اوفى احد معنييه الحقيقيين ولم يتعرض للاشتراك المعنوى وكانه لبعد القدر المشترك بينهما والتكلف فى تحقيقه كان يجعل احد الامرين من اللسانى والنفسانى وقد ذكره غيره بل رجحه الكمال بن الهمام فى المسايرة حيث قال مانصه ثم لاشك فى اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة وهو أى انه حقيقة أقرب لان المتبادر من تكلم زيد ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركا لفظيا او معنويا مشككا بناء على ان الكلام مطلقا اعم من اللفظى والنفسى وهو أى كونه مشتركا معنويا الاوجه اه أى لان الاصل وحدة الوضع وكون الاطلاق حقيقيا (قوله وقال الاشعرى مرة فى النفسانى) قال الكورانى والنون فى النفسانى زائدة فى النسبة على غير قياس كالصنعانى ونحوه وما قيل انه للتعظيم يأباه المقام اه واقول اراد بما قيل قول المحقق المحلى والنفسانى منسوب الى النفس بزيادة الف ونون للدلالة على العظمة كما فى قولهم شعرانى فى العظيم الشعر اه ودعواه انه يأباه المقام دعوى بلا مستند فلا يعبأ بها وأى جهة لاباء المقام الذى هو مقام بيان حقيقة الكلام وان حقيقته المعنى القائم بالنفس او المركب المخصوص او هو مشترك بينهما للدلالة على عظمة المعنى بزيادة الالف والنون فى نسبته الى النفس مع اتصافه بالعظمة فى الواقع على ان التمسك باباء المقام لو سلم انما يصح لو كان توجيه الزيادة لاجل المقام وليس كذلك بل المقصود توجيه الزيادة فى هذه النسبة فى نفسها مع قطع النظر عن المقام ضرورة وضع هذه النسبة قبل هذا المقام ومع قطع النظر عنه وان استعملت بعد فيه وكانه توهم ان غرض المحقق بيان نكتة استعمال هذه النسبة فى هذا المقام وهو فاسد (قوله قال الاخطل الخ) اعترض الاستدلال بذلك لانه ليس فى قوله وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب ان اسم الكلام عندهم مجاز فى اللفظى اذ اللفظى يتبادر عند اطلاق الكلام ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون اطلاق الكلام على اللفظى مجازا (قوله فيتبادر الى الاذهان) قال شيخنا الشهاب فهل نقول هو حينئذ

والاختلاف فى انه حقيقة فيماذا قال حاكياله (وقالت المعتزلة انه) أى الكلام (حقيقة فى اللسانى) وهو المحدود بما تقدم لتبادره الى الاذهان دون النفسانى الذى أثبته الاشاعرة دون المعتزلة (وقال الاشعرى مرة) انه حقيقة (فى النفسانى) وهو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللسانى مجاز فى اللسانى (وهو المختار) قال الاخطل
ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا
(ومرة) انه (مشترك) بين اللسانى والنفسانى لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة قال الامام الرازى وعليه المحققون منا ويجاب على القولين عن تبادر اللسانى بانه قد يكثر استعمال اللفظ فى معناه المجازى أو فى أحد معنييه الحقيقيين فيتبادر الى الاذهان والنفسانى منسوب الى النفس بزيادة ألف ونون للدلالة على العظمة كما فى قولهم شعرانى لعظيم الشعر

حقيقة عرفية في اللساني لان التبادر علامة الحقيقة لامانع من ذلك وان كان في الاصل حقيقة
في النفساني او مشتركا اه (واقول) مما يدفع استدلاله بان التبادر علامة الحقيقة وان كان هو
نصهم ان الشارح فرع التبادر على كثرة الاستعمال في المعنى المجازي او احد المعنيين
الحقيقيين فمثل هذا التبادر لايدل على الحقيقة ومن ثم قال شيخ الاسلام حاصله أي جواب
الشارح ان مطلق التبادر ليس علامة للحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة والا
لانتقض بالحاصل بكثرة الاستعمال لانه وجد في المجاز مع انه ليس بحقيقة وفي احد المعنيين
الحقيقيين مع ان الحقيقة فيه لم تعرف به بل بالحاصل بالصيغة اه فليتامل (قوله لان بحثه
في ذلك) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب هذا يشبه تعليل الشئ بنفسه لان تكلم الاصولي
هو بحثه اه واقول جوابه انا لانسلم ان المراد بتكلمه بحثه الذي هو اثبات المحمولات
للموضوعات بل المراد به ارادته بلفظ الكلام والمعنى وانما يريد الاصولي بلفظ الكلام اللساني
أي انما اطلق لفظ الكلام لارادة اللساني لان بحثه عنه أي لان غرضه اثبات محمولاته وهذا
معنى حسن قريب ولو سلم فالمعنى وانما يتكلم الاصولي في ذلك أي يبحث عن اللساني بالفعل
لان بحثه انما هو عنه بحسب الغرض وحاصله انما يقع بحثه عن اللساني لان البحث عنه هو
غرضه وليس في هذا تعليل الشئ بنفسه ولا مايشبهه * والثاني ان بحثه لاينحصر في ذلك لانه يبحث
عن الادلة الشرعية وهي لاتنحصر في الالفاظ لان منها الاجماع والقياس ونحوهما وهذه
ليست الفاظا ويجاب بان المراد ان بحثه بالنسبة للكلام اللساني والنفساني عن الكلام اللساني
لاعن النفساني كما اشار اليه بقوله لافي المعنى النفسي والحاصل ان المراد انه فيما فيه كلام
لساني ونفساني انما يبحث عن اللساني فلا ينافي انه يبحث في غير ذلك عن المعاني كالاجماع
والقياس فتامل (قوله فان أفاد بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية استفهام الخ) تكلم عليه
الكوراني ثم قال هذا شرح كلام المصنف وفيه بحث لان حصر الاستفهام في طلب ذكر الماهية
غير سديد لان حقيقة الاستفهام استعلام مافي ضمير المخاطب فقد يكون المراد من السؤال
بيان الحال نحو كيف زيد أي على أي حال او التصديق نحو هل الحركة الموجودة دائمة ولان
تخصيص الانشاء بما لايدل بالوضع على طلب ولايحتمل الصدق والكذب خلاف المشهور بل
نسب الى بعض المنطقيين والمشهور ان الانشاء قسيم الخبر اه (واقول) يمكن ان يجاب بان
الحال من جملة الماهيات اذ لاوجه لتخصيصها بغير الاحوال فيصدق على طلب ذكرها طلب
ذكر الماهية كما يصدق على نحو من ذا ازيد أم عمرو وطلب ذكر ماهية المشار اليه أي المراد
منه بعينه وكذا على نحو هل استغنى زيد لان الاستغناء من جملة الماهيات والمطلوب ذكره
وطلب ذكر الماهية أعم من طلبها للتصور أو للتصديق ولهذا قال في المطول في باب الانشاء
وهو أي الاستفهام طلب حصول صورة الشئ في الذهن فان كان تلك الصورة وقوع نسبة
بين الشيئين أو لاوقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور انتهى ثم رأيت الكمال قال
قد يقال تعريف الاستفهام بانه اللفظ المفيد لطلب ذكر الماهية كما يؤخذ من هذا التقسيم
غير جامع لان الاستفهام كما يفيد طلب ذكر الماهية قد يفيد طلب تعيين فرد من افرادها نحو
من ذا ازيد ام عمرو وقد يفيد طلب بيان وصف من اوصافها نحو هل استغنى زيد وهل أحد

(وانما يتكلم الاصولي في
اللساني) لان بحثه في ذلك
لافي المعنى النفسي (فان أفاد)
أي ما صدق اللساني (بالوضع
طلبا فطلب ذكر الماهية) أي
اللفظ المفيد لطلب ذلك
(استفهام) نحو ما هذا (و)
طلب (تحصيلها او تحصيل
الكف عنها)

الزرع ويمكن ان يجاب بحمل طلب ذكر الماهية على ما يعم ذكرها صفة وموصوفة ومع تعيين وتشخيص لبعض افرادها ودون ذلك فيكون التعريف جامعا وان كان فيه ايهام بالنسبة الى أقسام المستفهم عنه انتهى وإياك ان تظن اتحاد جوابنا مع جوابه وامامخالفة المشهور فيما يرجع لمجرد الاصطلاح فامر هين جدا واقتصاره على نسبته لبعض المنطقيين فيه قصور ولهذا قال السيوطي الحذاق من النحاة وغيرهم واهل البيان قاطبة على انحصاره أى الكلام فى الخبر والانشاء وقال كثيرون أقسامه ثلاثة خبر وطلب وانشاء اه (قوله أى اللفظ المفيد لطلب ذلك) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب انما حوله لذلك لقول المتن الآتى والافالايحتمل الصدق الخ فانه باعتبار اللفظ ولولا هذا لصح التقسيم هنا للمفاد باللسانى من غير حاجة الى تأويل اه * والثانى انه يخرج منه ان الاستفهام اسم للكلام المفيد لطلب ماذكر لانه جعل الاستفهام من اقسام الكلام اللسانى وكذا يقال فى بقية الاقسام وهذا لا ينافى اطلاق الاستفهام بمعنى آخر كطلب الفهم (قوله وتحصيلها أو تحصيل الكف عنها أمر ونهى) اقول يدخل فيه نحو فهمنى كذا لان فيه طلب تحصيل ماهية التفهيم لاذكرها فهو داخل فى تعريف الامر خارج عن تعريف الاستفهام وكذا نحو اذكر لى ماهية كذا لان فيه أيضا طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لامجرد ذكر ماهية كذا ثم يرد عليه نحو اكفف فانه امر ويصدق عليه حد النهى وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الامر وهو طلب تحصيلها فلا يكون حد الامر جامعا ولا حد النهى مانعا ونحو يا زيد فانه يفيد طلب تحصيل الماهية لانه صيغة نداء وقد فسروه بطلب الاقبال فهو طلب تحصيل ماهية الاقبال مع انه ليس بامر ولانهى ويجاب عن الاول بان الحدود الضمنية كالمستفاد من التقسيم لايتوجه عليها المؤاخذة بمثل ذلك وعن الثانى بانهم تسمحوا فى تفسير النداء بطلب الاقبال وانما طلب الاقبال لازم معناه ولهذا قال شيخنا الشريف فى شرح الغرة المنطقية ما لفظه فانه أى النداء وضع لتنبيه المخاطب لئلا يفوته حرف ويلزم منه طلب الاقبال اه (قوله وسائل أى دون المطلوب منه رتبة) اقول هذا لايقتضى ان السؤال من الله نحو اغفر لى امر حقيقة كيف وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازما ولا يظهر تحقق قيد الجزم فى حقه تعالى وخصوصا ان لاحظنا ان التوعد بالعذاب من خاصية الجزم على ما تقدم فى محله بل يكفى صدق هذا بالنسبة للخلق لكن يبقى الكلام فى ان السؤال منه تعالى بلفظ الامر كاغفر لى من أى الاقسام المذكورة فان خرج عنها كان هذا التقسيم غير حاصر فليتامل (قوله تنبيه وانشاء) قال شيخنا الشهاب ان قوله وانشاء عطف تفسير (واقول) هذا لامعنى له مع قول الشارح أى يسمى بكل من هذين الاسمين وذكر غيره توجيه التسمية بكل منهما بانك نبهت به على مقصودك وانشأته أى ابتكرته من غير ان يكون موجودا فى الخارج اه (قوله ام افاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى) قال شيخنا الشهاب فيه بحث من جهة التمنى واما الترجى فقد مشى فى المطول على انه لاطلب فيه وانما هو ارتقاب شئ لاوثوق بحصوله اه واقول اختلفوا فى التمنى فمنهم من قال انه الطلب المتمنى ومنهم من قال انه حالة نفسانية يلزمها الطلب فما ذكره الشارح كالمصنف احد القولين فما معنى البحث فليتامل (قوله ومحتملهما الخبر) أقول يخرج منه ان الخبر

أى اللفظ المفيد لطلب ذلك (امر ونهى) نحو قم ولا تقعد (و) لو كان طلب تحصيل ماذكر (من ملتمس) أى مساو للمطلوب منه رتبة (وسائل) أى دون المطلوب منه رتبة فان اللفظ المفيد لذلك منهما يسمى امرا ونهيا وقيل لا بل يسمى من الاول التماسا ومن الثانى سؤالا واشار المصنف الى هذا الخلاف بقوله ولو (والا) أى وان لم يفد بالوضع طلبا (فما لا يحتمل) منه (الصدق والكذب) فيما دل عليه (تنبيه وانشاء) أى يسمى بكل من هذين الاسمين سواء لم يفد طلبا نحو انت طالق ام افاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى نحو ليت الشباب يعود لعل الله يعفو عنى (ومحتملهما) أى الصدق

والصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد يقطع بصدقه اوكذبه لامور خارجة عنه كما سياتى (وابى قوم تعريفه كالعلم والوجود والعدم) أى كما أبوا تعريف ماذكر قيل لان كلا من الاربعة ضرورى فلا حاجة الى تعريفه وقيل لعسر تعريفه

ما يحتمل الصدق والكذب او نقول كلام اومركب يحتمل الصدق والكذب وقد اعترض على هذا التعريف بانه يستلزم الدور اذ الصدق معرف بمطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب بعدم مطابقة نسبته للواقع واجيب بوجوه منها ان الخبر الاصطلاحى معرف بالصدق والكذب اللغويين والصدق والكذب الاصطلاحيين بالخبر اللغوى ومنها ان هذا انما يرد على من فسر الصدق والكذب بما ذكر امالو فسر بمطابقة النسبة الايقاعية او الانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور (قوله من حيث هو) أى بمجرد النظر الى مفهومه اى بمجرد أن يلاحظ انه ايجاب شئ على شئ اوسلب شئ عن شئ بل نسبة شئ الى شئ مع قطع النظر عن اللافظ والقرائن الحالية والمقالية بل عن خصوصية الخبر كذا عبر بعضهم (قوله وابى قوم تعريفه) أى الخبر فى الفوائد الغياثية وشرحها لشيخنا الشريف ما ينبغى ايراده هنا لحسن تلخيصه وايضاحه المقام قال فالخبر تصوره أى تعقل المفهوم الذى وضع اللفظ له من حيث هو ضرورى لا يحتاج الى نظر وفكر ولم يرد ان فهم المعنى من اللفظ أو تصوره من حيث انه معناه ضرورى كذا حققه العلامة ولا يتوجه حينئذ انه مما يتبدل بتبدل الاصطلاح فلا يوصف بالضرورة فان الحكم على ذات المعنى المقرر وضروريته فى المذهب الاصح قيل اذا عرف شئ بالبداهة فبداهته بديهية لانا اذا التفتنا الى حصوله نعرف انه بغير نظر فلا وجه لاختلاف المتحيرين ولا الاستدلال وكذا كل كسبى أجيب بأنا لا نسلم معرفة طريق الحصول فانا نجد صورا لا ندرى كيف حصلت وذلك لان النفس قد تحصل علوما لا تلتفت الى كيفية ضبط حصولها حتى اذا اختلطت وطالت المدة التبس عليها فى بعضها كيفية الحصول واحتج من قال بنظرية الخبر بانه لو كان بديهيا لما اشتغل العلماء بتعريفه قيل لانه ضائع وقيل لان المعرف هو الموصل بطريق النظر فلا يكون المعرف الا نظريا ويمكن الجواب بوجهين * الاول ان الشئ قد يكون بديهى الكنه نظريا من وجه فيعرف تعريفا حقيقيا بالوجه النظرى من غير محذور فيجوز أن يكون تعريف الخبر تعريفا بوجوه نظرية مع بداهة الكنه وما توهم من ان الامر الاعتبارى لا وجه له لا وجه له * الثانى ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهى خفى من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعرف أحدهما تعليما وأجاب المصنف بان تعريفه ليس تعريفا حقيقيا يراد به تحصيل مجهول ليلزم ما ذكر بل هو بديهى وتعريفاته (تنبيهات) يراد بها الالتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ الخبر فتكون تعريفات لفظية لا تنافى البداهة وكذا الطلب ضرورى أى تصوره على الاصح باقسامه أى مع الاقسام الخمسة الآتية من الامر والنهى والاستفهام والتمنى والنداء اه بتلخيص واختصار كبير لهمات ونفائس ثم استدل على بداهة الطلب والخبر بان كلا من أهل التمييز بلا احتياج الى نظر يميز بين الخبر والطلب باقسامه فيعرف ان كلا منهما نوع مغاير للآخر ويورد كلا فى موضعه ويجيب عنه بما يطابقه حتى الصبيان المميزين ومن لا يتأتى منه النظر كالبله (قوله كالعلم والوجود والعدم) قد ذكر المصنف فى المقدمات الخلاف فى ان العلم ضرورى أو نظرى وفى المواقف وشرحه قيل انه أى الوجود بديهى تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا

لا

لابداهة ولا كسبا والمختار أنه بديهي والمنكر له أي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى
من يدعي انه كسبي يحتاج الى معرف الثانية من يدعي انه لا يتصور الوجود أصلا
لابداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور وبسط حجج الفرق الثلاث ثم قال ثم من قال بانه أي
الوجود يعرّف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى أنه أي الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفي العين وفائدة لفظة العين التنبيه على انه هو الموجود في نفسه والمعدوم
في نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما * الثانية أنه المنقسم الى فاعل
ومنفعل أي مؤثر ومتأثر أو المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك * الثالثة انه
ما يعلم ويخبر عنه أي يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات
تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشئ
الى فاعل ومنفعل أو الى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشئ ويخبر عنه وكله أي كل ما ذكره
هذا القائل تعريف للشئ بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا
يعرفون شيأ مما ذكر في هذه العبارات وأيضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا
يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له أثر في الغير والمنفعل موجود فيه أثر من
الغير والقديم موجود لا أول له والحادث هنا موجود له أول فلا يصح أخذ شئ منها في تعريف
الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما أيضا دوري انتهى (قوله
وقد يقال الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام والخبر خلافه الخ) اعلم ان معنى الخبر
والانشاء بالمعنى الشامل لجميع ما عدا الخبر والتمييز بينهما مما دق واحتاج الى الايضاح وقد
لخص ذلك محققا شيخنا الشريف في شرح الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى اعلم ان كل أمرين
بينهما في حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة
استحالة ارتفاع النقيضين والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكي تلك
الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضا
ويجوز تخلفه عن كلا مدلوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة
بالايقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية وموافقة
الحكاية للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية
فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفته
اياه فيها ولك أن تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفهومة
من اللفظ ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق
والا فكذب والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه
تكلفا فظهر صحة حمل الحكم على الايقاع والوقوع انتهى وفيه تصريح بان المراد بالصورة
الذهنية هو الايقاع والانتزاع وأنها مدلول الخبر وهذا أعني انها مدلول الخبر موافق لقول
المصنف ومدلول الخبر الحكم بالنسبة وأن المطابقة معتبرة بين الحكم وبين الوقوع أو اللاوقوع
سواء اريد بالحكم الايقاع والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع وأن التغاير بين المتطابقين حقيقي
على الاول اعتباري على الثاني والمراد بالموافقة في الكيفية التي ذكرها الموافقة في الثبوت

(وقد يقال الانشاء ما) أي كلام (يحصل مدلوله في الخارج بالكلام)

> نحو أنت طالق وقم فان مدلوله من ايقاع الطلاق وطلب القيام يحصل به لا بغيره وقوله بالكلام من اقامة الظاهر مقام المضمر للايضاح فالانشاء بهذا المعنى أعم منه بالمعنى الاول لشموله ما قبل الاول معه

أو السلب فان الايقاع يوافق الوقوع في الثبوت لان الايقاع ادراك الوقوع وهو ثبوتي كالوقوع ثم قال فان قلت فان قلت اضرب مثلا يدل على ثبوت نسبة الطلب أيضا فان تحققت كان صدقا والا فكذبا قلت هو موضوع لنسبة الطلب لا لما يبين ثبوتها ليدل على الثبوت بالذات الا انه يستلزم خبرا وهو ان الضرب مطلوب فيدل على نسبة تحتمل المطابقة لا انه بالذات يدل على صورة تحكي ثبوت نسبته فافهم انتهى وحاصل الجواب ان الخبر موضوع لصورة تبين ثبوت النسبة وتحكي ذلك والانشاء موضوع لنفس تلك النسبة ثم قال وقد يقال لنسبة الانشاء خارج تطابقه أولا الا انه لم يقصد منه المطابقة بينهما وجودا أو عدما ولا يلتفت اليها فتامل انتهى وهو اشارة الى نقل جواب آخر وفرق آخر بين الخبر والانشاء وممن ذكر هذا شيخ الاسلام الهروي حفيد المولى التفتازاني في حواشيه على المختصر حيث قال ما نصه لا يقال قد يكون لبعض الانشاء خارج يطابقه نحو أزيد قائم بل يكون ذلك في جميع الانشاآت لان النسبة بين كل أمرين في الواقع اما ثبوتية أو سلبية على طريق الحصر العقلي لانا نقول المقصود أي في الخبر خارج تقصد مطابقته فان طابق فصادق والا فكاذب ثم قال في قول المختصر اما أن تكون نسبته أي الكلام بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد الى كونه دالا على نسبة حاصلة في الواقع بين الشيئين وهو الانشاء ما نصه وذلك لانه اذا قال المتكلم اضرب يتصف بطلب الضرب ويعد طالبا له عرفا بمجرد التلفظ بهذا اللفظ (أقول) تحقيق الفرق بين الخبر والانشاء ما أشير اليه من ان الخبر تقصد فيه مطابقة النسبة المفهومة للخارج بخلاف الانشاء والافكل من الامر والنهي يدل على نوع طلب مخصوص فاذا لم يكن في نفس المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون كاذبا وان كان كذلك يكون صادقا لكنهم اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها فتامل انتهى اذا تقرر ذلك فيمكن أن يحمل كلام المصنف والشارح على ما حققه شيخنا فقول المصنف الانشاء ما يحصل مدلوله في الخارج بالكلام أي لا مدلوله حكاية للنسبة الواقعية بين طرفيه فقوله اضرب مدلوله نسبة طلب الضرب لا ما هو حكاية لها وقول الشارح وطلب القيام يحصل به لا بغيره أي هو المقصود به لا بغيره أي على وجه أن يكون مدلوله ما هو حكاية عنه فلا ينافي أنه يتحقق بدونه وقوله أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره يحمل على أن المراد بمدلوله مضمونه الذي هو وقوع النسبة الحكمية على ما أشار اليه بعد على أن يكون مدلوله الحقيقي المقصود به حكاية ذلك المضمون وقول المصنف أي ماله خارج صدق أو كذب أي ما يكون مدلوله حكاية لنسبته الواقعية بين طرفيه وينبغي أن يراد بالخارج الخارج عن اعتبار المعتبر حتى يشمل الذهنيات وقول الشارح أي مضمونه من قيام زيد أي من وقوع قيامه وكلامه يفهم ما تقدم نقله في كلام شيخنا عن المحقق في الاصول من أن المطابقة بين الوقوع أو اللاوقوع من حيث كونه مفهوما من اللفظ وبين ذلك باعتبار الواقع وقطع النظر عن كونه مفهوما من اللفظ فليتامل (قوله نحو أنت طالق وقم) فيه اشارة الى ان الانشاء على هذا القول المذكور بقوله وقد يقال شامل لما يفيد طلبا بالوضع أيضا فهو أعم منه على الاول كما سيصرح به الشارح فالقسمة على هذا القول ثنائية وعلى ما قبله ثلاثية (قوله من ايقاع الطلاق الخ) قال شيخنا

(والخبر خلافه) أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره (أي ماله خارج صدق أو كذب) نحو قام زيد فان مدلوله أي مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لان يكون واقعا في الخارج فيكون هو صدقا وغير واقع فيكون هو كذبا (ولا مخرج له) أي للخبر من حيث مضمونه (عنهما) أي عن الصدق والكذب (لانه اما مطابق للخارج) فالصدق (أولا) فالكذب (وقيل بالواسطة) بين الصدق والكذب (فالجاحظ) قال الخبر (اما مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أي اعتقاد المخبر المطابقة (ونفيه) أي نفي اعتقادها بان اعتقد عدمها أولم يعتقد شيأ (أو لا مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أي اعتقاد المخبر عدم المطابقة (ونفيه) أي نفي اعتقاد عدمها بان اعتقدها أولم يعتقد شيأ (فالثاني) أي ما انتفى فيه الاعتقاد المذكور الصادق بصورتين (فيهما) أي في المطابق وغير المطابق وذلك أربع صور (واسطة) بين الصدق والكذب والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق وفي غير المطابق الكذب (وغيره) أي غير الجاحظ قال (الصدق المطابقة) أي صدق الخبر مطابقته (لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده (الخارج أولا وكذبه عدمها) اي عدم المطابقة لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده الخارج أولا

الشهاب هو موافق لما يأتي في جانب الخبر من ان مدلوله الحكم بالنسبة لا ثبوتها (قوله أي ما يحصل مدلوله في الخارج بغيره) تفسير للخلاف لا للضمير المضاف اليه قال شيخنا فسر الشارح الخلاف بحقيقته وفسره المصنف بلازمه انتهى (قوله أي ماله خارج صدق أو كذب) ما خبر مبتدا محذوف والتقدير أي الخبر ماله خارج الخ وجملة له خارج صفة ما وقوله صدق أو كذب صفة ثانية هذا مقتضى شرح الشارح وقوله فيكون هو أي قام زيد صدقا الخ وظاهر عبارة المصنف كالعضد أنه يسمى بالصدق والكذب من غير تاويلهما بالصادق والكاذب أو بذي الصدق وذي الكذب وعلى هذا فقوله ولا يخرج عنهما معناه عن الخبر الصدق والخبر الكذب ويحتمل انه بالتاويل وبه يشعر تعبير الشارح بصادقا وكاذبا وهو المناسب لقوله الآتي وغيره الصدق الخ وبما تقرر من ان قوله صدق أو كذب صفة ثانية لما يسقط ما قد يتوهم من ان قول المصنف أي ماله خارج غير مانع لان للانشاء أيضا خارجا غير أنه لا تقصد مطابقته على ما تقدم وذلك لانه وان كان كذلك لكنه خارج عن هذا التعريف بالصفة الثانية التي هي قوله صدق أو كذب (قوله فان مدلوله أي مضمونه من قيام زيد الخ) انما فسر المدلول بالمضمون الذي هو النسبة لا بالحكم الذي هو المدلول حقيقة على ما سيأتي لان النسبة هي التي تحصل بغيره بخلاف الحكم فانه لا يحصل الا به (قوله ولا مخرج له) أي ولا خروج له فهو مصدر وقوله من حيث مضمونه أي الذي هو النسبة لا من حيث مدلوله الذي هو الحكم على ما سيأتي وقوله لانه أي الخبر من حيث مضمونه وهذا ظاهر فيما تقدم عن المحقق في الاصول ويوافقه ظاهر قول المصنف الآتي ومورد الصدق والكذب النسبة التي تضمنها ليس غير كقائم في زيد بن عمرو قائم وان أمكن تاويله بما يوافق ما تقدم عن تحقيق شيخنا وقوله فالصدق أي فهو الخبر الصدق وليس المعنى فالمطابقة هي الصدق لما تقدم من ان الصدق والكذب في عبارة المصنف وصفان لنفس الكلام (قوله فالثاني الى قوله وذلك أربع صور واسطة) قال شيخنا الشريف وما توهم من صورتين أخريين يعني انتفاء المطابقة والاعتقاد معا وانتفاء اللامطابقة والاعتقاد معا ففاسد لدخول الاول في غير المطابق والثاني في المطابق انتهى ثم أورد بحثا ههنا وهو أن اذعان مضمون الخبر واعتقاده أي الايقاع غير الاذعان بان الخبر مطابق للواقع بمعنى الموافقة في الكيفية ونحوها على ما مر ضرورة اختلاف الطرفين ويجوز حصول الاول من غير التفات الى الثاني وان كان يحصل بادنى توجه كما صرحوا به وحينئذ ترتقي الصور لجواز أن يكون كل منهما مع اعتقاد الحكم أو اعتقاد عدمه والغفلة عن المطابقة فتدبر وهي وان أمكن ادراجها فيما لا اعتقاد معه بان يراد عدم اعتقاد المطابقة واللامطابقة لكن فيه مع البعد أن المقصود تفصيل الصور المحتملة لا ادراج بعض في آخر والا فيمكن ارجاع الصور الى أربع هي المطابقة مع اعتقادها وعدم اعتقادها واللامطابقة كذلك انتهى (قوله والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور في المطابق الصدق) أي الخبر الصدق فالصدق الذي هو وصف الخبر مطابقته للخارج مع اعتقاد المخبر المطابقة وما قيل من ان مفهوم الصدق بهذا المعنى عنده مطابقته للواقع والاعتقاد لا المطابقة وأن يعتقد فهو كما قال شيخنا الشريف ممنوع (قوله وغيره الصدق المطابقة الخ) الصدق والكذب في هذا القول عبارتان عن وصف الخبر وفيما قبله عبارتان عن

(فالساذج) بفتح الذال المعجمة وهو ماليس معه اعتقاد (واسطة) بين الصدق والكذب طابق الخارج أولا (والراغب) قال (الصدق المطابقة الخارجية مع الاعتقاد) لها كما قال الجاحظ (فان فقدا) أى المطابقة الخارجية واعتقادها أى مجموعهما بان فقد كل منهما أو أحدهما (فنه كذب) وهو مافقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شئ (و) منه (موصوف بهما) أى بالصدق والكذب (بجهتين) وهو مافقد فيه واحد من المطابقة للخارج واعتقادها يوصف بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد أو للخارج وبالكذب من حيث انتفت فيه المطابقة للخارج أو اعتقادها فهو واسطة بين الصدق والكذب (ومدلول الخبر) فى الاثبات (الحكم بالنسبة) التى تضمنها كقيام زيد فى قام زيد مثلا (لاثبوتها) فى الخارج (وفاقا للامام) الرازى فى أنه الحكم بها

نفس الخبر الموصوف كما هو ظاهر مع التأمل فى عبارة المصنف فليتأمل (قوله فالساذج واسطة) قال شيخنا الشهاب اعترض بان الشك من قبيل التصورات كما هو رأى المحققين فليس من الخبر انتهى (وأقول) صرح فى المطول أولا بما يفيد انتفاء الواسطة على هذا القول ثم ذكر فى أثناء تقريره مانصه وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لان الشك عبارة عن تساوى الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا وتثبت الواسطة اللهم الا أن يقال اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم فيه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة بل اذا تيقن أن زيدا ليس فى الدار وقال زيد فى الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر انتهى فقوله لانا نقول الخ رد للاعتراض الذى حكاه شيخنا وسكت عليه وقوله وتثبت الواسطة الخ يشعر بعدم الجزم بنفيها على هذا القول وان صرح أولا بما يفيد نفيها عليه (قوله فنه كذب وهو مافقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شئ) فيه تصريح بان من الكذب على هذا القول مالا اعتقاد فيه أصلا واعترضه الكمال بانه عند الراغب الواسطة كما ينبئ عنه كلامه وكأنه أراد بكلامه المنبئ عما ذكر قوله فيما نقله عنه بل اما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذى لا قصد له زيد فى الدار وفى تمسكه بهذا نظر لان فرض هذا انتفاء الاعتقاد عمن لا قصد له وكلام الشارح فى انتفائه عمن له قصد فليتأمل (قوله ومدلول الخبر فى الاثبات الحكم بالنسبة التى تضمنها كقيام زيد فى قام زيد مثلا لاثبوتها فى الخارج) فيه أمور * أحدها ان المراد مدلول فرد الخبر لا مدلول نفسه والا فمدلول نفسه هو ما تقدم فى قول المصنف والخبر خلافه وتقدم تفسير الشارح الخلاف بما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره والمصنف بماله خارج صدق أو كذب * ثانيها قول الشارح فى الاثبات قال شيخنا الشهاب حمله على التقييد به قول المتن الآتى لاثبوتها انتهى (أقول) وقول المتن الحكم بالنسبة لان مدلوله فى النفى ليس الحكم بالنسبة بل بانتفائها كما سيأتى * ثالثها ان هذه النسبة التى هى متعلق الحكم هى ثبوت المحمول للموضوع كثبوت القيام لزيد فى قولنا قام زيد أو نقول هى ثبوت ربط المحمول بالموضوع كثبوت ربط القيام بزيد فى قولنا قام زيد كما بين ذلك القوم فى كتب المنطق وغيرها وحينئذ فتمثيل الشارح للنسبة بقوله كقيام زيد فى قام زيد مخالف لذلك وللمعنى اذ متعلق الحكم بحسب الواقع انما هو ثبوت القيام لا نفس القيام لكن الحامل له قول المصنف هنا لاثبوتها فانه دل على انه اراد بالنسبة نفس القيام لا ثبوته والا كان المعنى لاثبوت ثبوت القيام وهو فاسد وقوله فيما يأتى كقائم فى زيد بن عمرو قائم فمثل للنسبة بقائم لا بثبوته ومآل ذلك الى ان المراد بالنسبة المنسوب والوجه أن كلام المصنف فى الموضعين على حذف المضاف أى الحكم بثبوت النسبة وكنسبة قائم أى النسبة التى اشتمل عليها أو كثبوت مدلول قائم وأن الشارح انما قصد المحافظة على ظاهر كلامه لكراهة المخالفة مع ظهور المراد فان السابق الى الفهم من الحكم بالقيام انما هو الحكم بثبوته مع انه كان يمكنه تفسير النسبة بما يوافق ما تقدم وجعل الاضافة فى قوله لاثبوتها

بيانية

بيانية أو حمله على الاستخدام فيكون الضمير فيه راجعا للنسبة لا بالمعنى المراد فيما سبق وهو الثبوت بل بمعنى المنسوب الذى هو متعلق الثبوت * رابعها ان المتبادر من الحكم وهو الذى يصرح به كلام أهل الميزان ان المراد به الايقاع والايجاب الذى هو التصديق لكن صرح فى المحصول بخلافه فقال بقى ههنا البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز أن يكون المراد منه الاعتقاد لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه البتة ولأن من لا يعتقد ان زيدا فى الدار يمكنه أن يقول والحالة هذه زيد فى الدار أى ويوافق ذلك ما تقدم فى خبر الشاك عن المطول فى شرح قوله فالساذج واسطة ولا يجوز أن يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فلم يبق الا أن يكون الحكم الذهنى هو أمر مغاير لجنس الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذى لا يقول به أحد من غير أصحابنا انتهى وعلى المتبادر المذكور وشمول الخبر للمشكوك يلزم تخلف مدلول الخبر فيه وحينئذ يتوقف فى قول الشارح الآتى نعم الاول سالم عن هذا التخلف كما سيأتى * خامسها أن قول الشارح فى الخارج ينبغى أن يريد به خارج النسبة الذهنية المفهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفس الامر لا ما يرادف الاعيان والا فالنسبة ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لانها من الامور الاعتبارية * سادسها ان الكورانى شرح هذه العبارة ثم قال والتحقيق فى هذا المقام هو أن الخبر مثل زيد قائم اذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الايقاع وهو الحكم الذى صدر عن المتكلم ويدل أيضا على الوقوع فكل منهما يسمى حكما فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر أو كذبه فى نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع واما باعتبار افادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت زيد قائم انما تفيد المخاطب وقوع القيام لا أنك أوقعت القيام على زيد فانه لا يعد فائدة فان قلت لو دل زيد قائم على الوقوع لم يوجد الكذب فى خبر قط لامتناع تخلف المدلول عن الدليل قلت دلالة اللفظ على المعنى وضعية لا عقلية فجاز التخلف لمانع كما فى المجاز ولذلك قال بعض أئمة العربية ان الصدق هو مدلول الخبر والكذب احتمال عقلى فاذا تأملت هذا ظهر لك ان قول المصنف والا لم يكن شئ من الخبر كذبا ليس بشئ لان ذلك انما يتم لو كانت الدلالة عقلية انتهى (وأقول) أما قوله فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر أو كذبه فى نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع فان أراد فيه بكون صدق الخبر أو كذبه باعتبار الايقاع انه باعتبار مطابقة الايقاع المفهوم من الكلام للايقاع الثابت فى نفس الامر بمعنى أن الايقاع المفهوم من الكلام ان كان مع قطع النظر عن فهمه من الكلام متحققا فى الواقع كان مطابقا وكانت تلك المطابقة صدقا وان كان مع قطع النظر عن فهمه كذلك ليس متحققا فيه لم يكن مطابقا وكان عدم المطابقة كذبا فقوله لا الوقوع ممنوع بل يجوز أن يكون باعتبار الوقوع بمعنى أن مطابقة الوقوع المفهوم من الكلام للوقوع الواقعى صدق وعدم مطابقته للوقوع الواقعى بان لا يتحقق الوقوع فى الواقع كذب وكذا يقال فى اللاوقوع المفهوم من الكلام فمطابقته للواقعى بان لا يتحقق الوقوع صدق وعدم مطابقته له بان يتحقق الوقوع كذب وقد تقدم فى كلام شيخنا الشريف نقل هذا عن المحقق أى السيد فى الاصول كما يجوز أن يكون باعتبار الايقاع مع الوقوع بمعنى أن

مطابقة الايقاع للوقوع الواقعي بان يكونا ثبوتيين صدق وعدم المطابقة بان لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وكذا يقال في الانتزاع المفهوم من الكلام فطابقته للاوقوع الواقعي بان لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وعدم مطابقته بان يتحقق كذب وقد تقدم في كلام شيخنا ترجيح هذا وان أراد فيه بكون الصدق أو الكذب باعتبار الايقاع أن الصدق مطابقة الايقاع للوقوع والكذب عدم مطابقته له على ما تبين فلا معنى حينئذ لقوله لا الوقوع بل هو حينئذ باعتبارهما وأما قوله واما باعتبار افادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت الخ فان أراد به اثبات ان مدلول الخبر الوضعي هو الوقوع لا الايقاع فيتوجه عليه انه بتقدير تمام جميع ما ذكره فيه من المقدمات لا يثبت مطلوبه اذ لا يلزم من كون المقصود افادته للمخاطب هو الوقوع لا الايقاع أن يكون المدلول هو الوقوع لا الايقاع لجواز أن يكون المدلول هو الايقاع والمقصود افادته هو الوقوع الذي أفاده الخبر أيضا كما تقدم في كلام شيخنا الشريف أن الخبر دال وضعا على صورة ذهنية تحكي الوقوع وتبينه وأن الحكاية تدل على المحكي فالخبر دال عليه أيضا أي بواسطة دلالته على الصورة الذهنية الدالة عليه فان حاصل ذلك أنه موضوع للايقاع والمقصود به حكاية الوقوع فهو أعني الوقوع هو المقصود بالافادة واياك ان تستنكر كون المدلول خلاف المقصود بالافادة فان ذلك واقع كما في التعريض والكناية حيث كانت حقيقة كما تقدم في المقدمات فان المقصود فيهما بالافادة غير مدلولهما كما هو ظاهر للمتامل معناهما وان أراد به اثبات أن الافادة انما هي باعتبار الوقوع وان لم يكن الوقوع مدلوله الوضعي فيتوجه عليه ان هذا لا يلاقي مقصوده من رد ما اختاره المصنف من ان مدلوله الوضعي الحكم بالوقوع لا نفس الوقوع فظهر أن جميع ما ذكره الى ههنا من التحقيق لم يندفع به ما اختاره المصنف وأما ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب ثم قوله فاذا تاملت هذا ظهر لك ان قول المصنف والا لم يكن شيء من الخبر كذبا ليس بشيء الخ ففيه أمران * الاول ان غاية ما يلزم من ذلك رد هذا الدليل الخاص لكن مجرد ذلك لا يوجب رد المدعى لجواز اثباته بطريق آخر كسلامته من التخلف اللازم للقول الآخر كما أشار اليه المحقق الحلي بقوله نعم الاول الموافق للامام الرازي سالم عن هذا التخلف وأما دفع شيخ الاسلام الكمال هذا بانه قد يعارض بما يفوقه وهو أنا نقطع بان ما نقصده بقولنا زيد قائم ونفهمه منه هو افادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك فيرده أن كون ما نقصده ونفهمه هو ما ذكر لا يقتضي انه المدلول الاصلي الوضعي كما بيناه آنفا بما لا مزيد عليه نعم قد يعارض بان التخلف يوجد أيضا على طريقة المصنف كما في خبر الشاك لكن ان أريد بالحكم ما تقدم عن المحصول فلا وجود للتخلف على طريقة المصنف فليتامل * الامر الثاني ان هذا الذي أورده على المصنف واقع في كلام القرافي فانه قال في قول الامام لو كان مدلول قولنا العالم حادث نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث وجد هذا القول وجد حدوث العالم ما نصه وأما قولكم يلزم حدوث العالم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك أن لو كان اللفظ نفس مدلوله فيلزم من وجوده وجوده أو يكون غيره لكن دلالته عليه قطعية فلا ينفك المدلول عن وجود الدليل أما اذا كان مدلوله الامر الخارجي الذي هو وقوع حدوث العالم وكانت الدلالة ظنية فيجوز أن يوجد الدليل حينئذ بدون مدلوله انتهى ولا شبهة لعاقل

فى اطلاع المصنف عليه اذلا يتصور مخالفته فى كلام لا يطلع عليه مع تصريحه بالمخالفة بل نقل أعنى المصنف هذا الايراد عن والده وأقره حيث قال فى منع الموانع مانصه نعم ردّ الشيخ الامام على الامام هذا الدليل مع موافقته اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث الحكم بذلك الخ هذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد أما صحتها فلان مدلول العالم حادث الحكم بحدوثه وذلك الحكم اذا صدر من مبرّا من الخطأ يلزم صحة المخبر به فى الخارج فيكون العالم حادثا وأما فساد الاستدلال فلانا لا نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرّا عن الخطا أو غير مبرّا بل ولو قلنا انه مدلول اللفظ فدلول اللفظ قد يتخلف عنه فقوله يجب أن لا يكون الكذب خبرا عجيب انتهى وكل هذا ظاهر فى انه لم يذكر هذا الدليل فى جمع الجوامع للاعتماد عليه فى هذا الحكم وكيف يذكره لذلك مع الاطلاع على ردّه فى كلام القرافى ووالده واقرارهما على الايراد وعدم منازعتهما فيه بوجه بل الظاهر أنه موافق لوالده فيما نقله عنه من أنه ردّ على الامام هذا الدليل مع موافقته على الحكم اذ لو لم يوافقه لما أقره على هذا الكلام بل كان الواجب عليه أن يجيب عن ردّ والده كما هو عادته فى أمثال ذلك بل ذكر قبل هذا الكلام فى منع الموانع ما يصرّح بانه لم يذكره للاعتماد عليه فانه نقل اعتراض قوم على قول الامام والا لم يكن الكذب خبرا بانه يوهم تحقق الكذب ولا نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب وان هذا انقلب على الامام وأن صواب العبارة أن نقول والا لم يكن الخبر كذبا ثم قال والصواب عبارة الامام والانقلاب على القوم لا عليه أما تقرير عبارته فلان مدلول النسبة لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن اللازم منتف ضرورة أن الكذب أحد قسمى الخبر الذى هو صدق وكذب فالملزوم مثله وبيان الملازمة ان ثبوت النسبة وقوعها فى الخارج فلا يكون الاخبار عنه كذبا وهذا واضح وأما تبيين فساد عبارتهم فلان معنى قولنا والا لم يكن الخبر كذبا كون كل خبر كذبا وليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه كذبا فوضح ان صواب العبارة ما ذكره الامام رحمه الله تعالى وأوضح منه فى الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع حيث يقول والا لم يكن شئ من الخبر كذبا فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الخ وهذا من الاماكن التى ذكرنا الدليل فيها فى جمع الجوامع والغرض بذكره وقوع الخطا القوم فى تقريره كما عرفت فاوردناه على الوجه الذى أورده الامام بعبارة أوضح من عبارته يزول بها عنه الاشكال انتهى فانظر الى قوله والغرض بذكره وقوع الخطا القوم الخ فان فيه تصريحا بانه ليس الغرض الا ذلك وأنه لم يذكره للاعتماد عليه فى هذا الحكم ويزيد ذلك تصريحا ما تقدم نقله عن والده واقراره عليه من موافقته الامام على الحكم ومخالفته فى الدليل مع ما علم من اعتنائه بمتابعة والده وتقديمه على غيره حتى خالف معه الجمهور فى مواضع وأيد به الجمهور فى مواضع واذا عرفت اطلاع المصنف على هذا الرد وأنه لم يذكر هذا الدليل للاعتماد عليه بل للغرض الذى بينه كما سمعت كلامه عرفت سقوط تشنيع الكورانى وتشبعه بما ليس له والحامل له على أمثال ذلك هو فرط التعصب البارد الفاسد الكاسد مع عدم اطلاعه على أغراض المصنف وتتبعها وعدم اتقانه مقاصده وبالله المستعان وحيث وصل بنا الكلام الى هذا المقام فاطفئ المصباح فقد طلع الصباح (قوله فى انه ثبوتها) قال شيخنا الشهاب وهذا هو الذى عليه المناطقة

(وخلافا للقرافى) فى انه ثبوتها (والا) أى وان لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان ثبوتها (لم يكن شئ من الخبر كذبا) اى غير ثابت النسبة فى الخارج وقد اتفق العقلاء على ان من الخبر كذبا وأجيب بان كذب الخبر بان لم تثبت نسبته فى الخارج ليس مدلولا له حتى ينافى ما جعل مدلوله من ثبوت النسبة غاية الامر أن الخبر الكذب تخلف فيه المدلول عن الدليل لان دلالته وضعية لا عقلية وتقسيم الخبر الى الصدق والكذب باعتبار وجود مدلوله معه وتخلفه عنه

وأهل المعانى والمراد ثبوتها فى الخارج انتهى (قوله ثم الاول الموافق للامام سالم عن هذا التخلف) قال الكمال هذا يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدم عليه من أنا نقطع بان الذى نقصده عند اخبارنا بقولنا زيد قائم هو افادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك ونقطع بان الذى نفهمه من اخبارنا بان زيدا قائم مثل ذلك وهذا هو الذى نصره فى المطول ورد ما رجحه الامام بانه لو أريد ايقاع النسبة لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع أن يقال انه لم يوقع النسبة واعلم ان الامام قائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهنى لا الخارجى كما تقدم ذلك عنه فى الكتاب الاول فقوله هنا ان مدلول الخبر حكم الذهن بالنسبة جار على ذلك المنوال بخلاف المصنف فانه قال بان اللفظ موضوع للمعنى الخارجى فخالف الامام هنالك مع قوله هنا بما قال الامام اه وتبعه شيخ الاسلام فيما قبل قوله واعلم الخ (وأقول) أما قوله وهو معارض بما هو مقدم عليه الخ فقد سبق رد هذه المعارضة بما يعلم منه أنها لا تصلح للمعارضة فضلا عن التقديم على المعارض وأما قوله ورد ما رجحه الامام الى قوله لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة فيمكن ان يجاب عنه بعد تسليم الامتناع المذكور بانه مع ارادة ايقاع النسبة لا مانع من كون الانكار لما دل عليه ذلك الايقاع من الوقوع أو اللاوقوع اذ لا يجب ان يرجع الانكار لمدلول الخبر بالذات بل يجوز ان يرجع لما هو المقصود بالافادة وهو ما ذكر وكأن المنكر يبين بانكاره متعلق الايقاع انه أعنى الايقاع غير مطابق فليتأمل وأما قوله واعلم الخ فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان ما رجحه المصنف هنا لا يخالف ما رجحه فى الكتاب الاول لان الكلام هنالك فى اسم الجنس النكرة وهنا فى الخبر اه واعلم أنه فى المطول قبل رده ما رجحه الامام أيده بقوله وانه أى الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه والا لما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن معناه الذى وضع له وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلا و يلزم التناقض فى الواقع عند الاخبار بامرين متناقضين اه قال الفنرى قوله وحينئذ لا يتحقق الكذب الظاهر انه بيان لبطلان التالى أعنى قوله ولما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لا يقال هذا منقوض بانه لو صح لم يكن الايقاع والانتزاع أيضا مدلول الخبر اذ لو كان الايقاع أيضا مدلوله لم يصح ضرب زيد الا وقد وجد من المتكلم الايقاع لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن الموضوع له وحينئذ لا يتحقق الكذب لتحقق مدلول الخبر فى الواقع لانا نقول ليس كذب الخبر عند من يقول بان مدلوله الوضعى هو الايقاع مثلا بانتفائه فى الواقع بل بانتفاء النسبة التى يشعر بها ذلك المدلول وان تحقق نفسه فلا محذور اه وقال قبل ذلك فان القائل بكون مدلول الخبر هو الايقاع قائل بان المقصود بالافادة هو الوقوع الذى يدل عليه الايقاع بطريق الاشعار كما صرح به الشريف فى شرح المفتاح اه (وأقول) يمكن ان يؤخذ من ذلك تاييد جوابنا السابق عن رد المطول على ما رجحه الامام بان يقال اذا جاز أن يكون المقصود بالافادة متعلق المدلول لا نفسه فيجوز ان يكون المقصود بالانكار ذلك أيضا ثم قال الفنرى فى قوله و يلزم التناقض فى الواقع وههنا بحث وهو ان المحذور لازم على تقدير كون مدلول الخبر الاثبات أو النفى اذ لما لم يجز اخلاء اللفظ عن معناه الوضعى لزم تحقق النفى والاثبات عند الاخبار بامرين متناقضين فلا يصح سببا للعدول لا يقال لا تناقض بين النفى والاثبات الا ترى انهما يرتفعان عند الجهل

ثم الاول الموافق للامام الرازى سالم عن هذا التخلف

وتقسيم الخبر عليه الى الصدق والكذب باعتبار ماتضمنه من النسبة كما سيأتى ويقاس على الخبر فى الاثبات

الخبر فى النفى فيقال مدلوله
الحكم بانتفاء النسبة وقيل
انتفاؤها وقوله والالم يكن
شئ من الخبر كذبا أوضح كما
قال من عبارة المحصول لم يكن
الكذب خبرا ومن عبارة
التحصيل وغيره لم يكن الخبر
كذبا (ومورد الصدق
والكذب) فى الخبر
(النسبة التى تضمنها ليس غير
كقائم فى زيد بن عمرو قائم
لابنوة زيد) لعمرو أيضا فقائم
المسند الى ضمير زيد مشتمل على
نسبة هى قيام زيد وهى مورد
الصدق والكذب فى الخبر
المذكور لابنوة زيد لعمرو وفيه
أيضا اذلم يقصد به الاخبار بها
(ومن ثم) أى من هنا وهو ان
المورد النسبة أى من أجل
ذلك (قال) الامام (مالك
وبعض اصحابنا الشهادة
بتوكيل فلان بن فلان فلانا
شهادة بالوكالة) أى التوكيل
(فقط) أى دون نسب
الموكل ووجه بنائه على ما
ذكر ان متعلق الشهادة خبر كما
سيأتى (والمذهب) أى الراجح
عندنا انها شهادة (بالنسب)
للموكل (ضمنا والوكالة) أى
التوكيل (أصلا) لتضمن ثبوت
التوكيل المقصود اثبوت
نسب الموكل لغيبته عن مجلس
الحكم * (مسئلة الخبر) بالنظر
الى أمور خارجة عنه (اما

 مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة) مثل قول القائل النقيضان يجتمعان أو يرتفعان (أو استدلالا) نحو قول القائل

البسط والمتناقضان لايجوز ارتفاعهما لانا نقول لاخفاء فى وجود التنافى بينهما واجتماع المتنافيين كاجتماع النقيضين فليتأمل ثم فى قوله للزم التناقض مسامحة لان التناقض لازم البتة والاظهران يقول للزم اجتماع النقيضين الخ اه ماذكره الفنرى ويمكن ان يفرق بان اجتماع المتنافيين أخف من اجتماع المتناقضين فمحذوره اسهل بقى أمر آخر وهو انه قد يقال انه على الاول يتخلف المدلول فى خبر الشاك فليتامل (قوله باعتبار ماتضمنه من النسبة) أى لاباعتبار مدلوله وقوله كما سيأتى أى فى قول المصنف ومورد الصدق والكذب الخ (قوله أوضح كما قال من عبارة المحصول) وجه شيخ الاسلام الاوضحية بسلامته من ايهام عبارة المحصول وجود الكذب لابوصف الخبرية والقصد انتفاؤه وايهام عبارة التحصيل ان كل خبر كذب وليس كذلك انتهى لايقال ذلك الايهام لامحذور فيه لان وجود الكذب لابوصف الخبرية واقع فقد صرحوا بانه قد يطلق الصدق على المطابقة والكذب على عدمها فى غير الخبر أيضا كقوله تعالى لقد صدق الله رسوله أيضا وقوله صلى الله عليه وسلم وكذب بطن أخيك وقول الشاعر

وقد كذبتك نفسك فاكذبنها * لما منتك تغرير اقطام

لانا نقول المراد ايهام وجود الكذب فى النسبة الكلامية لابوصف الخبرية (قوله ومورد الصدق والكذب فى الخبر النسبة التى تضمنها ليس غير كقائم الخ) أى ما يتعلق به المطابقة التى هى الصدق ويتصف بها أو يتعلق به عدم المطابقة الذى هو الكذب ويتصف به هو النسبة أى المفهومة من الكلام بدليل وصفها بقوله التى تضمنها فطابقتها للنسبة الواقعية بان يكونا ثبوتيين أوسلبيين صدق وعدم مطابقتها لها بان يكونا مختلفين كذب فعبارته ظاهرة فيما تقدم عن المحقق فى الاصول من أن المعتبر فى الصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية لامطابقة الايقاع أو الانتزاع للنسبة الواقعية والمراد بالنسبة هنا هو الوقوع أو اللاوقوع كما يصرح به كلامهم ويمكن حمل كلام المصنف عليه فقوله كقائم أى كنسبة قائم أى النسبة التى اشتمل عليها وهى ثبوت القيام لزيد (قوله فقائم المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هى قيام زيد) يتبادر الى الفهم منه انه اعتبر النسبة التى بين قائم وضميره وفيه نظر لان هذه النسبة لايصدق عليها النسبة التى تضمنها الخبر لان المفهوم من النسبة التى تضمنها الخبر هى نسبة الخبر التى هى المقصودة بالافادة وقد وصفها بذلك ولانها ليست مقصودة للافادة بل لتصور القيام منسوبا الى زيد فهى مفهومة بالعرض فلا تكون مورد الصدق والكذب بل النسبة فى الجملة الواقعة خبرا كما فى زيد يقوم أبوه ليست مقصودة للافادة فان تلك الجملة لتعيين المحكوم به وتصوره والنسبة تابعة فينبغى ان لايكون قوله المسند الى ضمير زيد اشارة الى حمل النسبة التى هى المورد على النسبة التى بين قائم وضميره بل اشارة الى أن اسناده الى ضمير زيد دليل على نسبته الى زيد فليتامل (قوله مشتمل على نسبة) اى مستلزم لها وقوله هى قيام زيد أى وقوع قيام زيد وقوله لابنوة زيد لعمرو وفيه أى فى الخبر المذكور وقوله اذلم يقصد به أى بالخبر المذكور الاخبار بها أى بالبنوة قد يؤيد تاويلنا قوله المسند الى ضمير زيد فان النسبة التى فى قائم بالنسبة الى الضمير لم يقصد بها الاخبار من حيث انها نسبة قائم الى الضمير فليتامل (قوله ووجه بنائه على ماذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتى) قد يتوجه عليه أن النسب الواقعة فى أطراف الخبر وان لم تكن

القائل في العالم قديم (وكل خبر) عنه صلى الله عليه وسلم (أوهم باطلا) أي اوقعه في الوهم أي الذهن (ولم يقبل التأويل فمكذوب) عليه صلى الله عليه وسلم لعصمته عن قول الباطل (أو نقص منه) من جهة راويه (مايزيل الوهم) الحاصل بالنقص منه من الاول ماروى ان الله خلق نفسه فانه يوهم حدوثه أي يوقع في الوهم أي الذهن ذلك وقد دل العقل القاطع على أنه تعالى منزه عن الحدوث ومن الثاني مارواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء في آخر حياته فلما سلم قام فقال أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد قال ابن عمر فوهل الناس في مقالته وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد أن ينخرم ذلك القرن قوله فوهل الناس بفتح الهاء أي غلطوا في فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوافقه فيها حديث أبي سعيد الخدري لا يأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وحديث جابر مامن نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ رواهما مسلم وروى مسلم أيضا عن جابر أن ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منفوسة أي مولودة احترز به عن الملائكة

ملحوظة بالذات للافادة حتى لم يكن مورد الصدق والكذب لكنها ملحوظة بالتبع لتعيين الاطراف فهي قيود للخبر والقائل بالخبر قائل به بقيوده المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الاخبار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر فخروجها عن كونها مورد الصدق والكذب لا يقتضي عدم الاخبار بها بالتبع بل الذي يقتضي كونها قيود الخبر كما تقرر هو الاخبار بها كذلك وبهذا يظهر وجه المذهب الآتي فليتأمل (قوله أي الراجح) اشارة الى أنه لم يرد بالمذهب ماهو مصطلح الفروع عند النووي وغيره وقوله ضمنا أي تبعا وقوله أصلا أي قصدا وقوله لتضمن أي استتباع (قوله لغيبته عن المجلس) قال شيخنا الشهاب أي اذ لو كان حاضرا لشهد على عينه وسجل عليها اه (وأقول) الذي يظهر انه لا مانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه المخبر له أيضا وعلى هذا فالتعليل بالغيبة للزوم الشهادة حينئذ اذ لا يتأتى مع الغيبة الاشارة الى العين فليتأمل (قوله بالنظر الى امور خارجة عنه) اى عن مفهومه احترازا عن النظر الى مجرد مفهومه فانه بذلك الاعتبار محتمل لهما لا قطع فيه بواحد منهما (قوله فمكذوب) قال شيخنا الشهاب نائب الفاعل ضمير عائد على الخبر لئلا يخلو الخبر عن العائد وقضية ذلك تعدى كذب بنفسه نحو كذب الخبر وأصله كذب فيه اه (وأقول) مكذوب خبر مبتدا محذوف أي فهو مكذوب والجملة خبر كل خبر والرابط ذلك المبتدا المحذوف (قوله من الاول ماروى ان الله خلق نفسه الخ) قد يمنع عدم قبول هذا التاويل لجواز ان يؤول خلق نفسه على أن وجوده مقتضى ذاته فنزل اقتضاء ذاته وجوده منزلة خلقه نفسه فاطلق عليه لفظه مجازا ويجاب بان الغرض التمثيل على سبيل الفرض فلا ينافي امكان التاويل على ماذكر أو بان الغرض التمثيل لموهم الباطل مع قطع النظر عن قبوله التأويل كما قد يشعر بذلك قول الشارح أي فانه يوهم حدوثه الخ ولم يضم له قوله ولم يقبل التاويل فليتأمل (قوله وقوله منفوسة أي مولودة احترز به عن الملائكة) أي ولا يحترز به عن الجن فانها مولودة لكن قد يشكل بابليس فانه لم ينقرض مع أنه من الجن وكان موجودا حينئذ ويمكن ان يجاب بمنع أنه مولود وبانه لم يكن حينئذ على ظهر الارض فلعله كان في الهواء أو على البحر فيخرج بقوله على ظهر الارض أو هو مستثنى وأما من يحدث بعد من البشر ونحوهم فاحترز عنه بقوله اليوم فتأمله (قوله وسبب الوضع) فان قلت هلا أخره عما بعده فان منه مايشمل الموضوع أيضا كما في قوله ومانقب وقوله وبعض المنسوب قلت لانه لما كان ماقبله متناولا اجمالا لجميع الموضوعات ومنها مايشمله بعض الانواع الآتية عقبه بذكر سبب الوضع للمناسبة بينهما وليتفرغ الذهن الى تلك الانواع لاحتياجها لفضل التفات لما فيها من التفصيل مع قلة الكلام على سبب الوضع (قوله أو افتراء عليه) قال شيخ الاسلام الاولى أو تنفيرا اذ الافتراء قسم من الوضع لا سبب له انتهى (قوله ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة الخ) يتجه ان محل الخلاف ماقبل نزول قوله تعالى وخاتم النبيين أما بعده فلا يتجه المخالفة في القطع نظرا للتجويز العقلي مع منع الشرع على أن تجويز العقل صدقه لا ينافي القطع بكذبه عادة لان معنى تجويز العقل خلاف العلوم العادية انه لو قدر وجود خلافها لم يكن محالا الا انه يجوز خلافها بالفعل كما قرره ابن الحاجب وشراحه في أول مختصره وقوله بلا معجزة أو تصديق الصادق أي من نبي معلوم النبوة قبل هذا يصدق هذا المدعى للنبوة في دعواها والمعنى

(وسبب الوضع) للخبر بان يكذب على النبى صلى الله عليه وسلم (نسيان) من الراوى لما رواه فيذكر غيره ظانا انه المروى (أو افتراء) عليه صلى الله عليه وسلم كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تنفيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة (أو غلط) من الراوى بان يسبق لسانه الى غير ما رواه أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدى معناه (أو غيرها) كما فى وضع بعضهم أحاديث فى الترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة) أى قوله أنا رسول عن الله الى الناس (بلا معجز أو) بلا (تصديق الصادق) له لان الرسالة عن الله على خلاف العادة والعادة تقضى بكذب من يدعى ما يخالفها بلا دليل وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه أما مدعى النبوة أى الايحاء اليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قاله امام الحرمين (وما نقب) أى فتش (عنه) من الحديث (ولم يوجد عند ذويه) من الرواة من المقطوع بكذبه لقضاء العادة بكذب ناقله وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله وهذا مفروض بعد استقرار الاخبار أما قبل استقرارها كما فى عصر الصحابة فيجوز أن يروى أحدهم ما ليس عند غيره كما قاله الامام الرازى (وبعض المنسوب الى النبى صلى الله عليه وسلم) من المقطوع بكذبه لانه روى عنه أنه قال سيكذب على فان كان قال ذلك فلا بد من

بلا واسطة منهما كما فى ولا قطع منهم آثما أو كفورا فمع تصديق الصادق لا يحتاج الى اظهار المعجزة (قوله وما نقب) فيه أمران * الاول ان ظاهر الشرح قطعه عن العطف على ما قبله وجعله مبتدأ حيث قدر قوله من المقطوع بكذبه خبرا عنه مع امكان عطفه على ما قبله وكان الحامل له عدم الخلاف فيما بعده وكان عدم اقتصاره على قطع ما بعده أنسب بهذا فليتامل * الثانى ان المصنف فى شرح المنهاج بحث فى ذلك فقال بعد أن نقل ذلك عن الامام وللقائل أن يقول غاية منتهى المنقب الجاهد والمتفحص الالد عدم الوجدان فكيف ينتهض ذلك قاطعا فى عدم الوجود وانما قد يراه ظن غالب يوجب أن لا يلتفت الى ذلك الخبر وان فرض دليل عقلى أو شرعى أو توفر الدواعى على نقله عاد الى القسمين المذكورين فى الكتاب أى المنهاج انتهى (قلت) ويؤيد ما قاله ان الاستقراء الناقص انما يوجب الظن كما نص عليه أئمة العلوم وأما الاستقراء التام فهو متعذر أو متعسر جدا (قوله ولم يوجد عند ذويه) وفى نسخة أهله يمكن ان يريد بالوجود عند ذويه أو أهله ما يعم الوجود فى صدورهم والوجود فى كتبهم ونحوها ثم رأيت الاسنوى عبر بقوله فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة انتهى (قوله كما فى عصر الصحابة) قال شيخنا الشهاب أى كالحديث الذى فتش عنه فلم يوجد عند غير راويه فى عصر الخ انتهى (قوله أنه قال سيكذب على) قال المصنف فى شرح المنهاج فان قلت لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى الذى هو المدعى لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز أن يقع فى المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وان دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اه (قلت) ومراده بالماضى فى قوله لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى ما تقدم على زمن المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام وبالمستقبل فى قوله فيجوز أن يقع فى المستقبل ما تأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بان يكون قرب الساعة فليتأمل (قوله ورسوله لعصمته عن الكذب) فيه أمران * الاول ان قضية التعليل بالعصمة عن الكذب القطع بصدق خبر سائر الانبياء بل وسائر الملائكة لثبوت عصمة الجميع وهى شاملة للعصمة عن الكذب * والثانى انه قد يشكل القطع بصدقهم مع الاختلاف فى تجويز كذبهم وافيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله فان القاضى جوزه كما تقدم وفى تجويز الصغائر عمدا فان الاكثر جوزها كما تقدم ومنها تعمد الكذب فى غير ما ذكر فكيف يقطع بالصدق مع احتمال الكذب سهوا فى الاول كما جوزه القاضى وعمدا فى الثانى كما جوزه الاكثر ولم يقم قاطع على بطلان واحد من التجويزين ولا ادعى أحد خطأ القاضى ولا الاكثر فى ذلك الا أن يكون التجويز عقليا وهو لا ينافى القطع سمعا أو يقال انه ران جاز لا يقر عليه ولا بد أن ينبه عليه فى الاول ويتدرك الصواب فى الثانى فاى خبر له استقر قطع بصدقه ثم رأيته فى المحصول بعد كلام قرره قال ما نصه فاذن هذا المطلوب أى علم صدق خبر الرسول لا يتم الا باقامة الدلالة على انه ادعى كونه صادقا فى جميع ما يخبر عنه ثم أقام المعجز عليه وذلك لا يكفى فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة وكيف والعلماء اختلفوا فى جواز الصغائر على الانبياء بل جوز بعضهم الكبائر عليهم واتفقوا على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال ان ظهر المعجز عقب ادعا

لصدق فى كل ما يخبر عنه وجب الجزم بتصديقه فى الكل والا ففى القدر المدعى انتهى ولما نقل الاسنوى مضمون ذلك فى شرح المنهاج قال وقد لاح مما قاله اشكال على المصنف فى تجويزه الصغائر سهوا او دعواه العلم بالصدق مطلقا نعم ان أراد الصدق فى الاحكام وهو الذى يقتضيه كلام الامام فى المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطا فيه عند طائفة كما تقدم انتهى وفيه نظر لانه حيث قيل بالجواز ولم يقم قاطع على المنع فكيف يثبت المطلوب فليتامل (قوله وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) فيه أمور * الاول انه يمكن الاستدلال على ذلك بانا نقطع بانه أمر بتبليغ ما أنزل اليه من ربه وأنه امتثل ذلك ومن لازم ذلك قطعا صدق ما نسب اليه فى الجملة والا لم يتحقق التبليغ حقيقة * والثانى انه ينبغى جريان ذلك فى غيره من الرسل لانهم أيضا مامورون بالتبليغ ممتثلون للامر به لكن هل يقيد فيهم ببعض المنسوب اليهم أيضا فيه نظر لان التقييد بالبعض فيه صلى الله عليه وسلم انما أخذ مما روى عنه من قوله سيكذب على ولم يعلم رواية ذلك عنهم الا ان العادة كالقاطعة بوقوع الكذب عليهم فى الجملة واما جريان ذلك فى حق الانبياء ففيه نظر لانهم غير مامورين بالتبليغ * والثالث أنه يحتمل تقييده بالآحاد أخذا من قول الشارح وان كنا لا نعلم عينه لان المتواتر مقطوع بصدقه وهو معلوم العين ومن قول المصنف والمتواتر الخ لشموله الاحاديث المتواترة فلو شملها هذا أيضا كان مستدركا بالنسبة اليها أو بناء على انه لا تواتر فى الاحاديث ويحتمل اطلاقه ولا ينافيه قوله وان كنا لا نعلم عينه لان مجموع المنسوب لا نعلم عينه لان جزأه من الآحاد لا نعلم عينه والمركب مما لا نعلم عينه لا نعلم عينه وتقييده هذا دفعا للاستدراك للاستغناء عما بعده ليس أولى من العكس على أنا لا نسلم الاستدراك فى المتعاطفين اذا كان بينهما عموم من وجه كما هنا (قوله يمتنع عادة) هو مراد من قال يمتنع عقلا لان مراده عقلا بالنظر للعادة (قوله عن محسوس) أى ولو بواسطة أو فى الاصل فيشمل متعدد الطباق أيضا فانه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الاولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الاولى أو فى الاصل أى بالنظر للاولى ويشمل المحسوس المحسوس بسائر الحواس الظاهرة وهل يشمل الوجدانيات أيضا فيه نظر وقد يدل على الشمول تقرير الاقوال الآتية فى عدد التواتر كقوله فى تقرير قول العشرين على اخبارهم بصبرهم فان الصبر غير محسوس بالحس الظاهر وفى تقرير قول الاربعين يستدعى أخبارهم عن انفسهم بذلك فان الكفاية ليست أمرا محسوسا بالحس الظاهر فان قيل حد المتواتر المذكور منطبق على اخبار النصارى بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام لانهم عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس أجيب بمنع ذلك لان مرجع خبرهم الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة نفر كما فى كتب التفاسير ولا تحيل العادة تواطؤ مثلهم على الكذب على ان التسعة اختلفوا فى الاخبار بقتله كما حكى عنهم فاثبته بعضهم ونفاه بعضهم (قوله لا معقول لجواز الغلط فيه) أقول فيه بحث لجواز الغلط فى المحسوس أيضا كما صرحوا به ثم رأيت فى حواشى العضد ما يفيد تقييدا يزول به الاشكال وهو قوله مانصه قوله فلا يشتبه اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعنى ان العقلى قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة انتهى فتأمله لكن قد يقال مجرد الاحتمال وان كان قليلا لا ينافى القطع الا أن يجاب بان الاحتمال العقلى

وقوعه والا فيه كذب عليه وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف (والمنقول آحادا فيما تتوفر الدواعى على نقله) تواترا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة من المقطوع بكذبه لمخالفته للعادة (خلافا للرافضة) فى قولهم لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه فى امامة على رضى الله عنه نحو أنت الخليفة من بعدى مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصا قلنا هذه كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يذكر فى امامة على فانه لا يعرف ولو كان ما خفى على أهل بيعة السقيفة أى الصحابة الذين بايعوا ابا بكر فى سقيفة بنى ساعدة من الخزرج وهى صفة مظللة بمنزلة الدار لهم ثم بايعه على وغيره رضى الله عنهم (واما مقطوع) بصدقه كخبر الصادق) أى الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته عن الكذب (وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) وان كنا لا نعلم عينه (والمتواتر معنى أو لفظا وهو خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس) لا معقول لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم فان اتفق الجمع المذكور فى اللفظ والمعنى فهو اللفظى وان اختلفوا فيه مع وجود معنى كلى فهو المعنوى كما اذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى دينارا وآخر أنه أعطى

القليل

فرسا وآخر أنه أعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلي وهو الاعطاء (وحصول العلم) من خبر مضمونه (آية) أي
علامة (اجتماع شرائطه)
أي المتواتر في ذلك الخبر اي
الامور المحققة له وهي كما
يؤخذ مما تقدم كونه خبر
جمع وكونهم بحيث يمتنع
تواطؤهم على الكذب وكونه
عن محسوس (ولا تكفي
الاربعة) في عدد الجمع
المذكور (وفاقا للقاضي)
أبي بكر الباقلاني (والشافعية)
لاحتياجهم الى التزكية فيما
لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم
العلم (وما زاد عليها) أي
الاربعة (صالح) لان يكفي
في عدد الجمع في المتواتر
(من غير ضبط) لعدد معين
(وتوقف القاضي في الخمسة)
هل تكفي (وقال الاصطخري
أقله) أي اقل عدد الجمع الذي
يفيد خبره العلم (عشرة) لان
ما دونها آحاد (وقيل) أقله
(اثنا عشر) كعدد النقباء
في قوله تعالى وبعثنا منهم
اثني عشر نقيبا بعثوا كما قال
أهل التفسير للكنعانيين بالشام
طليعة لبني اسرائيل المامورين
بجهادهم ليخبروهم بحالهم
الذي لا يرهب فكونهم على
هذا العدد ليس الا لانه أقل
ما يفيد العلم المطلوب في مثل
ذلك (و) قيل أقله (عشرون)
لان الله تعالى قال ان يكن
منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين فيتوقف بعث
عشرين لمائتين على اخبارهم بصبرهم فكونهم على هذا العدد ليس الالانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله

القليل انما ينافي القطع عقلا لاعادة فليتامل (قوله فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي) أقول بقي ما لو اختلفوا في اللفظ دون المعنى كما في الالفاظ المترادفة فيحتمل انه من المعنوي للاختلاف في اللفظ وفيه نظر لانه اعتبر في المعنوي الاختلاف في المعنى أيضا ولا اختلاف هنا فيه والاوجه انه من اللفظي لان اللفظ وان اختلف في حكم المتحد لاتحاد معناه وعلى التقديرين هو خارج من كلامه الا ان يقال المراد الاتفاق في اللفظ ولو حكما فيكون داخلا في القسم الاول في كلامه وقد يقال بقي أيضا ما لو اختلفوا في المعنى دون اللفظ كما في اللفظ المشترك وفي كونه من المتواتر نظر وكلامه كالصريح في انه ليس منه ويحتمل انه منه وفائدته القطع بثبوت اللفظ فيثبت له احكام اللفظ المقطوع بثبوته أو القطع بثبوت القدر المشترك بين تلك المعاني فيثبت حكمه وعلى هذا فهو خارج عن كلا القسمين لعدم انطباق واحد منهما عليه (قوله وحصول العلم من خبر) قال الكمال احترز بقوله من خبر عن خبر الآحاد الذي أفاد العلم القرائن احتفت به لان قوله من خبر متعلق بقوله حصول والعلم في خبر الآحاد المذكور حصوله بسبب انضمام القرائن لا من مجرد الخبر (وأقول) فيه بحث لان الصحيح عدم توقيت عدد التواتر فيجوز ان يحصل العلم باخبار ستة مثلا ولا يحصل بستة أخرى أو أكثر وليس هذا التفاوت لذات الخبر والا لم يكن التفاوت لوجود الخبر في الموضعين فهو لامر خارج عنه وذلك الخارج قرينة فقد توقف افادة المتواتر العلم على القرينة كالآحاد فلم يحصل الفرق بينهما من هذا الوجه لا يقال القرائن التي في الآحاد هي الخارجة عن حال المخبر بخلاف المتواتر فيجوز ان يعتمد فيه على حال المخبر لانا نقول قد يكون قرينة الآحاد حال مخبره أيضا ويجاب بان المراد بحصوله من الخبر ان يكون حصوله منه ولو باعتبار القرائن اللازمة الآتي بيانها في كلام الشارح بخلاف القرائن المنفصلة الآتي بيانها أيضا ويتوجه على هذا الجواب أن القرائن اللازمة يمكن ان تتحقق في خبر الآحاد كما سيظهر فان أخرج حينئذ بقيد كون المخبر جمعا فهذا القيد يخرجه مطلقا فلا حاجة الى الاحتراز عن بعض أقسامه بقوله من خبر والجواب الحاسم لمادة الاشكال ان القرائن اللازمة لا تكون سببا لحصول العلم بخبر الآحاد وان تحققت فيه كما سنبينه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله وحصول العلم من خبر أي ولو مع قرائن لازمة تخرج خبر الآحاد الذي أفاد العلم بالقرائن المنفصلة كما سيأتي اهـ واحترز بالمنفصلة عن اللازمة فانها لا تكون سببا في حصول العلم بخبر الآحاد كما ذكرنا آنفا (قوله آية اجتماع شرائطه) فان قلت هذا يدل على انه لا يشترط سبق العلم بحصول شرائطه وهو وان وافق ما سيأتي في الكلام على قول الشارح فلا خلاف في المعنى في انه ضروري عن المنقود عن الخنجي وعن العضد وحاشيته لكنه مخالف لقول المصنف الآتي بتوقفه على مقدمات حاصلة أي عند السامع قلت لا نسلم المخالفة اما أولا فهذا الآتي انما حكاه المصنف عن القائل بانه نظري ولا يجب ان يسلمه المصنف واما ثانيا فلان حصولها عند السامع لا يستلزم كونها ملحوظة له بل تكون مع حصولها مغفولا عنها غير ملتفت اليها كما سيأتي فما اقتضاه ما هنا من عدم اشتراط سبق العلم بحصولها لا ينافي حصولها من غير التفات اليها فليتأمل (قوله ولا تكفي الاربعة وما زاد عليها صالح) أقول في هذا الاطلاق وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الائمة الاربعة بل

(أربعون) لان الله تعالى قال يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا كملهم

عمر رضي الله عنه بدعوة النبي صلى الله عليه وسلم فاخبار الله عنهم بأنهم كافونبيه يستدعي اخبارهم عن أنفسهم بذلك له ليطمئن قلبه فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (سبعون) لان الله تعالى قال واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا أي للاعتذار الى الله تعالى من عبادة العجل واسماعهم كلامه من أمر ونهي ليخبروا قومهم بما يسمعونه فكونهم على هذا العدد ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك (و) قيل أقله (ثلثمائة وبضعة عشر) عدد أهل غزوة بدر والبضع بكسر الباء وقد تفتح ما بين الثلاث الى التسع وعبارة امام الحرمين وغيره وثلاثة عشر زاد أهل السير على القولين وأربعة عشر وخمسة عشر وستة عشر وثمانية عشر وتسعة عشر وبعضهم قال ان ثمانية من الثلاثة عشر لم يحضروها وانما ضرب لهم بسهمهم وأجرهم فكانوا كمن حضرها وهي البطشة الكبرى التي أعز الله بها الاسلام ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لعمر فيما رواه الشيخان وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم وهذا الاقتضائه زيادة احترامهم يستدعي التنقيب عنهم ليعرفوا وانما يعرفون

يحصل

الخلفاء الاربعة وصلاحية خمسة ممن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وان قضية المعنى عكسه اللهم الا ان يراد عدم كفاية الاربعة من حيث مجرد الكثرة لا مطلقا فلا ينافي ان نحو الخلفاء الاربعة تكفي باعتبار نحو أحوالهم فليتأمل (قوله لاحتياجهم الى التزكية الخ) أقول فيه بحث لان قضيته عدم الاحتياج الى تزكية الشهود اذا بلغوا عدد التواتر والمفهوم من الفروع خلافه وانه لا بد من تزكية الشهود مطلقا لان الشهادة يغلب عليها التعبد ولهذا اشترط لها صيغة مخصوصة فلا يخرج عليها الرواية نعم ان كانوا عدد التواتر وحصل العلم للقاضي بقولهم وقضى بعلمه حيث يسوغ لم تعتبر التزكية كما هو ظاهر اذ مستند قضائه حينئذ هو علمه لا الشهادة فليتامل وفي العضد اعتراضا على ما قاله القاضي من انه لا يكفي الاربعة مع توقفه في الخمسة ما نصه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الشهادة والخبر كيف والاجتماع في الشهادة مظنة التواطئ انتهى قال المولى سعد الدين قوله ويرد عليه أي على القاضي انه كما تجب التزكية في الاربعة من شهود الزنا تجب في الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة وله ان يجيب بان الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد وما ذاك الا لكذب واحد لا اقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضي بان أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر انتهى وفي شرح الزركشي قال ابن السمعاني ذهب اكثر اصحاب الشافعي الى انه لا يجوز التواتر باقل من خمسة فما زاد فعلى هذا لا يجوز أن يتواتر باربعة لانه عدد معين في الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم انتهى (قوله لان ما دونها آحاد) في اثباته المطلوب نظر واضح (قوله ليخبر وهم بحالهم الذي لا يرهب) يعني ان السيد موسى لما بعثهم أمرهم بكتم ما يرهب من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يرهب يدل على ذلك قول البيضاوي في تفسير قوله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا في اثناء كلامه على ذلك فلما دنا أي السيد موسى عليه السلام من أرض كنعان بعث النقباء يتجسسون الاخبار ونهاهم ان يحدثوا قومهم فرأوا أجراما عظيمة وباسا شديدا فهابوا ورجعوا وحدثوا قومهم ونكثوا الميثاق الا فلانا وفلانا واستثنى منهم اثنين عينهما انتهى فليتأمل (قوله واجيب بمنع اللابسية في الجميع) صادق بمنع ان العلم مطلوب في نفس الامور المذكورة في تلك الاقوال بل يكفي فيها الظن وبمنع ان ذلك العدد على تسليم ان المطلوب العلم في تلك الامور ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم بل يجوز ان يكون لغرض آخر كزيادة الاستظهار والاحتياط (قوله فلا خلاف في المعنى في انه ضروري لان توقفه على تلك المقدمات لا ينافي كونه ضروريا) فان قلت فيه تسليم توقفه على تلك المقدمات بناء على انه ضروري وكلام العضد دال على عدم توقفه عليها بناء على ما ذكر فانه لما نقل احتجاج ابي الحسين من الذاهبين الى انه نظري بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا قال والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله ان العلم بالصدق ضروري

ناشئا زعمهم فكونهم على هذا العدد المذكور ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك واجيب بمنع الليسة فى الجميع (والاصح) أنه (لايشترط فيه) أى المتواتر (اسلام) فى رواته (ولاعدم احتواء بلد) عليهم فيجوز أن يكونوا كفارا وأن يحويهم بلد كأن يخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم لان الكثرة مانعة من التواطئ على الكذب وقيل لايجوز ذلك لجواز تواطئ الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم (و) الاصح (ان العلم فيه) أى فى المتواتر (ضرورى) أى يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لايتأتى منه النظر كالبله والصبيان (وقال الكعبى) من المعتزلة (والامامان) أى امام الحرمين والرازى (نظرى وفسره امام الحرمين) اى فسر كونه نظريا كما أفصح به الغزالى التابع له أخذا من كلام الكعبى (بتوقفه على مقدمات حاصلة) عند السامع وهى المحققة لكون الخبر متواترا من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (لا الاحتياج الى نظر عقبه) أى عقب سماع المتواتر فلا خلاف فى المعنى فى أنه ضرورى لان توقفه على تلك المقدمات لاينافى كونه ضروريا وبالضرورى عبر الامام الرازى خلاف ما عبر به المصنف عنه سهوا أو نظرا الى ان المراد واحد وقوله عقبه بالباء لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير تركها اليام

يحصل بالعادة لابالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لايوجب الاحتياج اليه ثم لما ذكر شروط التواتر الصحيحة والفاسدة وان الصحيحة ثلاثة كلها فى المخبرين أحدها تعددهم تعددا يبلغ فى الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس ثالثها استواء الطرفين والواسطة أعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والآخر والوسط عدد التواتر قال فمن زعم انه نظرى يشترط تقدم العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لاان الضابط فى حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى انه نظرى (قلت) يمكن منع المخالفة بان مقصود الشارح انه متوقف على وجود تلك المقدمات فى الواقع لكنه لايتوقف على ملاحظتها ويوافق ذلك ما فى النقود عن الخنجى مما نصه هذه الامور شروط يجب حصولها فى نفس الامر أما فى علم المخبر فلا بل يستدل بحصول العلم على حصولها انتهى ومقصود العضد انه لايتوقف على ملاحظتها وان توقف على وجودها فى الواقع لكن قد يمنع حمل كلام الشارح على ما ذكر موافقته المصنف على قوله حاصلة أى عند السامع كما صرح به الشارح الا ان يجاب بان المراد بحصولها فى الواقع أعم من حصولها عند السامع مع الغفلة عنها وعدم ملاحظتها فانه لايلزم من حصول الشئ فى النفس استحضاره وملاحظته بل كثيرا ما يكون الشئ حاصلا فيها مغفولا عنه ولهذا قال السعد فى قول العضد السابق والجواب منع احتياجه يعنى لانسلم ان العلم لايحصل الا بعد العلم بالامور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لايلتفت اليها على التفصيل انتهى فليتأمل (قوله وتوقف الآمدى) أقول التوقف مع انتفاء الخلاف فى المعنى وانتفاء منافاة أحد الدليلين للآخر مشكل كما لايخفى وقوله فى الاعتذار عن التوقف مع ذلك من غير نظر الخ ان أراد بعدم النظر الى عدم التنافى انه غفل عنه فهو من أبعد البعيد وان أراد انه لم يلتفت اليه فكذلك فليتامل (قوله ثم ان أخبروا عن عيان الخ) فان قلت هذا مستفاد من التعريف الاترى الى قوله فيه عن محسوس فلا حاجة اليه قلت هذا ممنوع فان التنصيص على اعتبار الشروط فى كل طبقة الذى أفاده هذا مما لايفيده التعريف أى الا بتكلف له (فان قلت) كان يمكنه ان يقول فى التعريف وهو خبر جمع فى كل طبقة فيستغنى عن هذا (قلت) بعد تسليم لزوم سلوك طريق بعينه ففى هذا بعد التعريف تفصيل بعد اجمال وهو من فنون البلاغة وأيضا فالتعاريف كثيرا ما يقع التساهل فيها خصوصا فى أمثال هذه الفنون ويكون بالمباين والاعم والاخص خصوصا وقد قيل بجواز ذلك فيها او بالخارج ونحو ذلك فربما لايستفاد منها اعتبار ذلك صريحا وربما لايوثق باستفادته منها فكان الاهم افراد بالبيان (فان قلت) قوله عن عيان قاصر اذ لايشمل غير الابصار (قلت) المراد به عن احساس مجازا أو تغليبا والقرينة قوله فى التعريف عن محسوس (فان قلت) التجوز فى هذا بتعميمه بقرينة ذلك ليس باولى من العكس أعنى تخصيص ذلك بالعيان بقرينة هذا (قلت) ملاحظة المعنى ترشد الى اعتبار ما فى التعريف لاقتضائه استواء أنواع المحسوسات وبذلك يترجح الاول واذا تأملت ذلك علمت جواب ما أورده شيخ الاسلام هنا فليتامل (قوله وهذا محمل القراءة الشاذة) قال شيخنا الشهاب أى على مقابل الاصح القائل بقرآنيتها

كما تقدم (وتوقف الآمدى) عن القول بواحد من الضرورى والنظرى لتعارض دليليهما السابقين من حصوله لمن لا يتأتى منه النظر وتوقفه على تلك المقدمات المحققة له من غير نظر الى عدم التنافى بينهما (ثم ان أخبروا) أى أهل الخبر المتواتر (عن عيان) بان كانوا طبقة فقط (فذاك) أى واضح (و) الا أى وان لم يخبروا عن عيان بان كانوا طبقات فلم يخبر عن عيان الا الطبقة الاولى منهم (فيشترط ذلك) أى كونهم جمعا يمتنع تواطؤهم على الكذب (فى كل الطبقات) أى فى كل طبقة طبقة ليفيد خبرهم العلم بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك فى غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم العلم ومن هذا تبين ان المتواتر فى الطبقة الاولى قد يكون آحادا فيما بعدها وهذا محمل القراءة الشاذة كما تقدم (والصحيح) من أقوال (ثالثها ان علمه) أى المتواتر أى العلم الحاصل منه (لكثرة العدد) فى رواته (متفق) للسامعين فيحصل لكل منهم (وللقرائن) الزائدة على أقل العدد الصالح له بان تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به أو بالمخبر عنه او بالمخبر به (قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو) مثلا من السامعين لان القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر اما الخبر المفيد للعلم بالقرائن المنفصلة عنه فليس بمتواتر والقول الاول يجب حصول العلم منه لكل من السامعين مطلقا لان القرائن فى مثل ذلك ظاهرة لا تخفى على أحد منهم والثانى لا يجب ذلك بل قد يحصل العلم مطلقا لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز ان لا يحصل العلم لبعض بكثرة العدد كالقرائن (و) الصحيح من أقوال ... بالمنفصلة

كما مر صدر الكتاب الاول ومر أيضا انه يعمل بها من حيث الخبرية على الاصح كما فى خبر الآحاد ولا يضر فى ذلك عدم قرآنيتها (فان قلت) قد مر قريبا ان المنقول آحادا مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا من المقطوع بكذبه فهل فيه مخالفة لهذا (قلت) اما العمل بها من حيث الخبرية فلا اشكال فيه نعم ربما يشكل ذلك على مقابل الاصح القائل بقرآنيتها ويمكن الجواب بان القراءة الشاذة فرض تواترها فى الطبقة الاولى وما مر سائر طبقاته آحاد وفيه نظر اذ القرآن بسائر اجزائه تتوفر الدواعى على نقله تواترا فى سائر الطباق فاذا تخلف فى طبقة منها انتفت قرآنيته قطعا اهـ (وأقول) هذا لا يرد على مقابل الاصح لانه لا يسلم اعتبار التواتر فى سائر الطبقات لثبوت القرآنية ولان الدواعى تتوفر على نقله تواترا فى سائر الطباق لجواز أن يعرض مانع من توفرها فى بعض الطباق واذا كانت المعجزات التى تتوفر الدواعى على نقلها تواترا قد ينقطع تواترها للاستغناء عن استمراره فلا مانع ان ينقطع تواتر القرآن لعروض أمر يقتضى ذلك (قوله وللقرائن قد يختلف) قال شيخنا الشهاب لا يخفى عليك ان المتواتر لا بد فيه من شروط ثلاثة وقد مر أن العلم الحاصل منه ضرورى فكيف يفرض تخلفه عند من لم تقم عنده القرائن والفرض انه متواتر من حيث العدد فان كان المراد ان زيادة العلم الحاصلة من القرائن اللازمة قد تختلف فلا اشكال اهـ (وأقول) لا اشكال أيضا وان لم يكن المراد ذلك بل لا منشأ لاستشكال ذلك الا الغفلة الواضحة اذ لا يخفى ان العلم اذا توقف على القرائن المذكورة لم يكن التواتر متحققا بمجرد العدد بل وبالقرائن أيضا فعند التخلف لمن لم تقم عنده القرائن لم يحصل التواتر بالنسبة اليه ولعمر الله ان هذا فى غاية الظهور وليس بمحل اشكال فليتأمل (قوله بان تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به أو بالمخبر عنه أو بالمخبر به) قال شيخنا الشهاب الاحوال المتعلقة به قد يمثل لها باتفاق المجمعين على لفظ واحد وتركيب واحد والمخبر عنه المحكوم عليه والمخبر به المحكوم به فأحوال الاول كأن يكون المخبر عنه نبيا أو ملكا مثلا وأحوال الثانى كأن يكون المحكوم به مستقرب الوقوع فى العادة اهـ وعبارة العضد من أحوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر فيها ذكر المخبر بصيغة اسم الفاعل والمخبر بصيغة اسم المفعول ووجه الكمال اسقاط الشارح لهما فراجعه وقوله أحوال فى الخبر قال المولى سعد الدين مثل الهيآت المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وقوله والمخبر قال المولى سعد الدين أى المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذى اخبر به وقوله والمخبر عنه قال المولى سعد الدين أى الوقائع التى أخبروا عن وقوعها ككونها أمرا قريب الوقوع يحصل باخبار عدد اقل أو بعيد الوقوع فيفتقر الى أكثر قال وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذى ألقى اليه الخبر انتهى ولم يمثل لحاله اللازم (وأقول) قد ظهر من هذه الامثلة امكان تحقق القرائن اللازمة فى خبر الآحاد أيضا الظهور تصور مثل هذه الامثلة فيه وحينئذ فان التزم ان خبر الآحاد يفيد العلم بالقرائن اللازمة كالمنفصلة أشكل صحة قول القاضى والشافعية بانه لا يكفى الاربعة واحتمالهم كفاية ما زاد عليها ولم يتميز المتواتر عن الآحاد بناء على الصحيح انه لا يتقيد بعدد معين اذ على هذا التقدير قد يحصل العلم من الاربعة دون ما زاد كالعكس فلا يصح الجزم بالنفى فى الاول والتردد فى الثانى وما من عدد الا ويمكن الحصول منه بتلك القرائن فلا يتميز المتواتر عن الآحاد وان التزم انه لا يفيد العلم بها او يفيد

(ان الاجماع على وفق خبر لايدل على صدقه) فى نفس الامر مطلقا (وثانيها يدل ان تلقوه) أى المجمعون بالقبول بان صرحوا بالاستناد اليه فان لم يتلقوه (بالقبول) بان لم يتعرضوا للاستناد اليه فلا يدل لجواز استنادهم الى غيره مما استنبطوه من القرآن وثالثها يدل مطلقا لان الظاهر استنادهم اليه حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ووجه دلالة استنادهم اليه على صدقه انه لو لم يكن حينئذ صدقا بان كان كذبا لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون عنه قلنا لانسلم الخطأ حينئذ لانهم ظنوا صدقه وهم انما أمروا بالاستناد الى ما ظنوا صدقه فاستنادهم اليه انما يدل على ظنهم صدقه

بالمنفصلة أشكل الفرق بينهما اللهم الا أن يقال ان اللازمة المفيدة للعلم لا تتحقق فى الآحاد بخلاف المنفصلة ولعل الاوجه أن يجاب أخذا من قول الشارح الزائدة على أصل العدد الصالح له بان توقف العلم على القرائن اللازمة مع أقل عدد يصلح يجامع التواتر بخلافه مع دون الاقل المذكور وعلى هذا فالقرائن اللازمة توجد مع كل من المتواتر والآحاد الا ان المخبران كان عددا يصلح تحقق التواتر والا فلا فليتأمل (قوله وان الاجماع على وفق خبر) أقول أى على معنى موافق لمعنى خبر وهو مضمون المتن لا يدل على صدقه أى صدق معنى ذلك الخبر أى من حيث نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر ففى الكلام مسامحة يدل عليها السياق دلالة واضحة فانه لا معنى لعدم الدلالة على صدقه وان تلقوه بالقبول الا باعتبار نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر اذ الدلالة على صدق ذاته من لازم الاجماع عليه كما هو معلوم ومثل هذه المسامحة شائع ذائع حتى فى كلام الصادق كما لا يخفى على ذوى الخبرة به فاطالة شيخنا العلامة هنا بما أطال به اطالة فى غير محل الاطالة اللهم الا أن يريد تشحيذ الاذهان وتمرين الولدان والله المستعان (قوله بان صرحوا بالاستناد اليه) بيان لسبب التلقى بالقبول وفيه اشارة الى ان قوله ان تلقوه بالقبول معناه ان علم انهم تلقوه بالقبول لان التصريح المذكور انما يتسبب عنه العلم بالتلقى لا نفس التلقى الذى هو اعتقاد معناه فان التصريح يتأخر عن التلقى فلا يكون سببا له اذ السبب لا يتأخر عن مسببه وقوله مما استنبطوه من القرآن فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه ان الذى يستند اليه هو الدليل والمستنبط هو الاحكام والعلل أى لا الدليل لانه ان كان فيه فهو مصرح به فلا استنباط وان لم يكن فيه فلا يتأتى استنباطه منه (وأقول) بل الدليل أيضا يستنبط منه وان كان مصرحا به فيه لتوقفه من حيث كونه دليلا على معرفة وجه الدلالة ومعرفة ذلك طريقة الاستنباط * الثانى كان التقييد بالاستنباط لانه لو كان مصرحا به فى القرآن لم يكن من محل النزاع بدليل تعليل الثانى اذ لا يجرى اذا كان مصرحا به فى القرآن اذ لا يكون الظاهر حينئذ استنادهم الى الخبر بل الى القرآن أولا ظاهر بقى انه يجوز أن يكون استنادهم الى القياس على حكم آخر فى القرآن أو السنة فلم قيد بما استنبطوه من القرآن ويمكن أن يجاب بان التقييد به لموافقة الغالب وبان الاستناد الى القياس على ما فى القرآن استناد الى ما استنبط من القرآن لان الاستنباط الاستخراج وقد استخرج القياس من القرآن باستخراج حكم المقيس عليه منه فان قلت قد يكون ذلك الحكم منصوصا فلا يصدق عليه الاستنباط قلت بل يصدق عليه من حيث كونه مقيسا عليه للاحتياج الى استنباط علته المتوقف عليها القياس وقوله ووجه دلالة استنادهم الخ قال شيخنا الشهاب هو توجيه للثانى ولما تضمنه الثالث من ان الاستناد اليه يدل على الصدق انتهى (قوله حيث لم يصرحوا بذلك) أى وأما حيث صرحوا بذلك فلا اشكال فى استنادهم اليه (قوله قلنا لانسلم الخطأ حينئذ الخ) أقول الخطأ هنا قسمان أحدهما كون الظن أمرا باطلا لا يصح اتباعه بان يستند الى ما لا يجوز الاستناد اليه وثانيهما مخالفة ما هو الحكم فى نفس الامر بان ظنوا خلاف ما هو الحكم فى نفس الامر وعصمة الامة عن الخطا التى دل عليها الشرع محمولة عند الاصوليين على عصمتهم عن الخطا بالمعنى الاول فمعنى لا تجتمع أمتى على ضلالة مثلا ان اجتماع ظنونهم على شئ لا يكون أمرا

ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الامر وقيل ان ظنهم معصوم عن الخطا (وكذلك بقاء خبر تتوفر الدواعي على ابطاله) بان لم يبطله ذوو الدواعي مع سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه (خلافا للزيدية) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي رواه الشيخان فان دواعي بني أمية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفني في قومي وان مات قبله ولم يبطلوه (وافتراق العلماء) في الخبر (بين مؤول) له (ومحتج) به لا يدل على صدقه (خلافا لقوم) في قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في نفس الامر (و) الصحيح (ان المخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم) عن تكذيبه من خوف او طمع في شيء منه (صادق) فيما أخبر به

باطلا بل هو أمر حق لانهم المأمورون باتباعه خلافا لابن الصلاح ومن وافقه في حملها على عدم مخالفة الواقع فحاصل جواب الشارح ان أريد الخطأ بالمعنى الاول فلزومه ممنوع أو بالمعنى الثاني فبطلانه ممنوع اذ ليسوا معصومين عن الخطا بهذا المعنى وهذا كلام صحيح لا غبار عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط البحث الذي أطال به ههنا شيخنا العلامة لانه مبني على ارادة الخطا بالمعنى الثاني وارادته ممنوعة كما تقرر وقوله في آخر كلامه و يرد بان الله أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر يرده انه ان أراد انه تعالى أوجب عليهم الاستناد الى الدليل في نفس الامر بحسب نفس الامر فهو ممنوع أو بحسب ظنهم فهو مسلم ولا يجديه شيأ لان هذا هو مدعى الشارح وسقوط قول شيخنا الشهاب هذا يدل على ان الخطا خلاف ما أمروا به لا عدم اصابة ما في نفس الامر وفيه نظر انتهى اذ مقابلة المنع الذي هو حاصل الجواب كما تقرر بمجرد النظر مما لا يجدي بل هو خارج عن قانون البحث كما لا يخفى على العارف بقوانينه واياك أن تتوهم ان أمثال هذا الجواب من عنديات الشارح كما يتوهمه كثير من الجهلة فانه خطأ ظاهر فانه جواب القوم قطعا والشارح لم يزد على نقله عنهم فلو صح شيء من أمثال هذه الاعتراضات الضعيفة لم يكن مختصا بالشارح واعلم انه تلخص من جواب الشارح انه لا يلزم من الاجماع على حكم مطابقة حكم الله في الواقع وحينئذ يلزم ان المراد بالضلالة المنفية عنهم في نحو حديث لا تجتمع أمتي على ضلالة ما خالف حكم الله ولو باعتبار ظنهم لا ما خالف حكم الله في نفس الامر والله أعلم (قوله ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه في نفس الامر) قال شيخنا الشهاب قلت وكيف يكون ظنهم محتملا للخطا مع كونهم لا يجتمعون على ضلالة كما نطقت به السنة المطهرة وقد يقال المراد لا يجتمعون على ضلال وهم يعلمونه وفيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام لا يقال فالاجماع حينئذ ظني وقد قالوا انه قطعي لانا نقول انهم لم يجزموا بانه قطعي بل اختلفوا فيه وبتقدير انه قطعي انما هو قطعي في الظاهر وان كان في طريقه ظن لان ظن المجمعين معلوم لهم قطعا وذلك لا ينافي قطعية الاجماع في الظاهر انتهى (وأقول) ما أورده شيخنا فقد علم مما تقدم من ان الضلال الذي لا يجتمعون عليه معناه الامر الذي لا يسوغ لهم اتباعه بان يكون ظنهم أمرا باطلا وكل ما ظنوه ظنا صحيحا بان بذلوا الوسع في الاجتهاد كان أمرا حقا لا باطلا (قوله وافتراق العلماء) عله ضمن معنى الدوران أو التردد لاجل قوله بين أي دائرين أو مترددين بين مؤول ومحتج (قوله للاتفاق على قبوله) وذلك لان الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذا تأويله يستلزم ذلك والا لم يحتج الى تأويله نعم قد يقال قد يكون التاويل على تقدير الصحة كما يقع لهم كثيرا يمنعون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا الا أن يقال التاويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة الامع اعتقاد الصحة (قوله وان المخبر بحضرة جمع) اقول هو معطوف على معمول الصحيح وحينئذ يتوجه عليه انه لم فصل بينهما بقوله وكذلك بقاء خبر الخ اللهم الا أن يقال ان بقاء الخبر وافتراق العلماء المذكورين أشبه في المعنى بالاجماع على وفق الخبر حتى كأنه من جنسه فناسب تعقيبه به فان قيل كان القياس تاخير مسئلة الاجماع على وفق خبر ثم تعقيبه بما ذكر فينتفي الفصل المذكور مع المحافظة على المناسبة المذكورة قلت كأنه لان الاجماع المذكور أقرب الى الدلالة على الصدق مما بعده فكان نفي الدلالة على الصدق عنه أهم

فقدم فليحرر ماهو أوجه مما ذكر (قوله لان سكوتهم تصديق له عادة) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به ولو سلم انه تصديق له لم يلزم منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مر في غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شيء وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق يلزم منه موافقة على الاخبار المستلزمة لصدقه انتهى (وأقول) أما قوله فيه بحث لان سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به فهو في غاية السقوط بل لا منشأ له الا الذهول عن فرض المسئلة وذلك لان عدم علمهم بحال المخبر به حامل على السكوت وفرض المسئلة كما صرح به المصنف انه لا حامل على السكوت فهذا خارج عن فرض المسئلة فكيف يصح ايراده فان قلت الحامل منحصر في الخوف والطمع كما أفاده كلام الشارح فليس هذا من الحامل قلت لا نسلم انحصاره في ذلك ولهذا عبر العضد بقوله من خوف أو غيره ومثله الكمال بقوله كما لو كان مما لا يعلمونه ككونه غريبا وكالخوف وغيره قال فاقتصار الشارح على الخوف والطمع حيث فسر الحامل بهما منتقد انتهى فيحمل كلام الشارح على التمثيل كما أشار اليه شيخ الاسلام وقرينته من كلام الشارح العموم في قوله لجواز أن يسكتوا الالشيء فقد نفى الشيء على العموم والا قال لجواز أن يسكتوا لغيرهما وحينئذ يندفع دعوى الانتقاد فتامله فانه في غاية الحسن والدقة وأما قوله ولو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه الخ فهو مدفوع قطعا لانه لا يطابق صورة المسئلة من ان الاخبار عن محسوس كما صرح به الشارح لا يخفى على مثلهم عادة كما صرح به الصفي الهندي حيث صور المسئلة بقوله اذا أخبر واحد بحضرة جماعة كثيرة عن شيء محسوس بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ وعبارة الزركشي اذا أخبر واحد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ وصورها العضد بان يكون الخبر مما لو كان لعلموه وعلم انهم لا حامل لهم عليه ولا يخفى ان الاخبار بحضرة جمع كثير عن محسوس لا يخفى على مثلهم عادة ولا حامل لهم على السكوت مما تقتضي العادة بعلم الجمع المذكور به وبصدقه فكيف يقال مع ذلك لو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه ولهذا قال العضد لا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا الا انا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة انتهى فان قلت اعتبار كونه مما لا يخفى عليهم عادة في تصوير المسئلة غير مستفاد من كلام المصنف فهو ناقص قلت بل هو مستفاد من قوله ولا حامل على السكوت لان الخفاء عليهم عادة مما يحمل على السكوت فتامله والحاصل ان المسئلة مصورة بالاخبار عن محسوس بحضرة جمع لا يخفى مثله عليهم عادة ولم يكذبوا المخبر ولا حامل لهم على السكوت ولا خفاء مع ذلك في وجوب كونه صادقا نعم لقائل ان يقول سلمنا ان الخبر على هذا الوجه يجب ان يكون صادقا لكن من أين يعلم انتفاء كل حامل على السكوت حتى يعلم تحقق هذا الوجه المستلزم للصدق فيجوز تحقق حامل في نفس الامر لم نطلع عليه أو لا يمكن اطلاعنا عليه فان الحوامل لا تنحصر ولا تمكن الاحاطة بها ومنها ما لا يمكن الاطلاع عليه الا باخبار من قام به فان كان الكلام على سبيل الفرض كان قليل الجدوى كما لا يخفى وهذا البحث متوجه أيضا على قوله الآتي ولا حامل على التقرير والكذب فليتامل واذا علمت ذلك فاعجب من قوله نعم لو فرض الخ فانه يدل على انه لم يقف على

لان سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس اذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الآمدي فيكون صدقا قطعا وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لا لشيء (وكذا المخبر بمسمع من النبي صلى الله عليه وسلم)

فرض المسئلة وقد علمت ان فرضها فى كلام الائمة ان يكون الاخبار عن محسوس يمتنع
جهلهم به عادة كما هو حاصل ما سمعته من عبارات الائمة وهذا ان لم يكن اخبارا بشئ وجد
بحضرتهم كان مثله أو أبلغ فى امتناع جهلهم به كما لا يخفى لا يقال غرضه الاعتراض على ظاهر
عبارة الشرح لانا نقول امّا أولا فعبارة الشرح مصرّحة بتصوير المسئلة بما بيناه ألا ترى الى
قوله فى سياق الاستدلال فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس الخ فانه صريح
فى انّ هذا الاتفاق من قبيل التواتر وان شروط التواتر متحققة فيه وامّا ثانيا فرجع الاعتراض
حينئذ الى المناقشة اللفظية وأمرها هين جدّا ولذا اشتهر انها ليست من دأب المحصلين اللهم
الا أن يراد تشحيذ الاذهان وبالله المستعان (قوله أى بمكان يسمعه منه النبى صلى الله عليه
وسلم) قال شيخنا الشهاب أوضح من هذا أن يقال أى بمكان سماع صادر ذلك السماع ومبتدأ
من النبى صلى الله عليه وسلم فتكون من ابتدائية انتهى (وأقول) عبارة الشارح لا تنافى ذلك
كما لا يخفى (قوله ولا حامل على التقرير والكذب) أقول فيه أمور * الاول ان نفى الحامل
بلا التى لنفى الجنس شامل لنفى كل ما يمكن أن يكون حاملا ومنه كل ما استدل ابن الحاجب
كغيره باحتماله على عدم الدلالة على ماذكره مما شرحه العضد بقوله لنا انه لا يتعين السكوت
للرضا به اصدقه بل يحتمل انه ما سمعه أى لذهوله عنه باشتغاله باهم منه مثلا أو ما فهمه أى لنحو
خال فى دلالة عبارة الخبر أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره أو ما علمه نفيا واثباتا لكونه
دنيويا أو رأى تأخيره الى وقت الحاجة الى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للانكار صغيرة
وهى جائزة على الانبياء وان بعدت انتهى لما لا يخفى ان كلا من عدم سماعه بالمعنى المذكور
وعدم فهمه حامل على التقرير وأما قوله أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره فيرد عليه ان
هذا حامل على التقرير والفرض ان لا حامل عليه على انه قد يقال هذا بمجرده لا يصلح أن يكون
حاملا على التقرير لما يعلم من الجواب الآتى من ان فى السكوت افهام تغيير المنكر فان اعتبر
مع هذا ما يمنع ذلك الافهام كاشتهار كون المخبر به منكرا شهرة لا يتوهم معها التغيير بوجه وعلمه
عليه الصلاة والسلام بذلك فهذا حينئذ حامل على التقرير وفرض المسئلة انتفاء كل حامل
وأما قوله أو ما علمه نفيا واثباتا لكونه دنيويا فهذا لا يصلح حاملا لما يأتى فى الجواب من انه اذا
كان كذبا أعلمه الله به عصمة له عن ان يقرّ أحدا على كذب لانّ الاقرار على الكذب وان لم يعلم
انه كذب نقص بالنسبة لمنصبه الشريف لا يليق به وأما قوله أو رأى تأخيره الى وقت الحاجة
الى بيانه فهذا لا يصلح حاملا لما سيعلم من الجواب من ان وقت الاخبار وقت حاجة الى البيان
لئلا يتوهم حقيته وتغيير الحكم وأما قوله وبتقدير عدم الجميع الخ فلا يأتى على ما صححه
المصنف كما تقدّم من عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الصغائر أيضا الا ان فى القطع
بالصدق مع الاختلاف فى العصمة عنها وقفة الا ان يقوم قاطع على امتناع الصغائر عليهم أو على
عدم وقوعها منهم * والثانى انه يمكن أن يقال لا فائدة لهذه المسئلة اذ لا يتصوّر حصول العلم
بالصدق لاحد لتوقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير ولا يتصور العلم بذلك لانّ الحوامل
لا تنحصر وقد يخفى الحامل وقد يشتبه الحال فيه فيظن ما ليس بحامل حاملا وما هو حامل غير
حامل فان صورت المسئلة بما اذا أخبر عليه الصلاة والسلام بانه لا حامل له على الاقرار فالعلم انما

أى بمكان يسمعه منه النبى صلى الله عليه وسلم (ولا حامل على التقرير) للنبى صلى الله عليه وسلم (و) على (الكذب) للمخبر

صادق فيما أخبر به دينيا كان أو دنيويا لان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقرّ أحدا على كذب (خلافا للمتأخرين) منهم الآمدي وابن الحاجب في قولهم لا يدل سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على صدق المخبر أما في الديني فلجواز أن يكون النبي بينه أو أخر بيانه بخلاف ما أخبر به المخبر وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم يعلم حاله كما في القاح النخل روى البخاري ومسلم عن أنس انه صلى الله عليه وسلم مرّ بقوم يلقحون فقال لو لم تفعلوا الصلح قال فخرج شيصا فمرّ بهم فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا قال أنتم أعلم بأمر دنياكم (وقيل) يدل على صدقه (ان كان) مخبرا (عن) أمر (دنيوي) بخلاف الديني فلا يدل وفي شرح المختصر عكس هذا التفصيل بدله وتوجيههما يؤخذ مما تقدم وأجيب في الديني بان سبق البيان أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم في الاول وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني وفي الدنيوي بانه اذا كان كذبا ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه تعالى به عصمة له عن ان يقرّ أحدا على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين في قولهم له نشهد انك لرسول الله من حيث تضمنه ان قلوبهم وافقت ألسنتهم في ذلك وان كان دينيا

حصل من اخباره لا من مجرّد الاخبار بحضرته من غير حامل له على الاقرار فليتأمل * والثالث ان قضيته اعتبار كل من انتفاء الحامل على التقرير وانتفاء الحامل على الكذب والمتجه انه غير مراد وان المعتبر انتفاء الحامل على التقرير فقط سواء وجد حامل على الكذب أولا لانه عليه الصلاة والسلام لا يقرّ من غير حامل على كذب سواء كان لحامل أولا فحيث اقرّ بلا حامل على الاقرار دلّ على الصدق وحيث أقرّ لحامل لم يدل عليه والاقرار بلا حامل على الكذب لحامل غير متصور منه للزوم المحذور من افهام التغيير فلا يحتاج للاحتراز عنه وكذا على الكذب بلا حامل للزوم المحذور أيضا (فان قلت) اذا كذب المخبر خوفا من القتل مثلا بان كان بحيث ان لم يكذب قتل فهو لا يكون ذلك حاملا للنبي على الاقرار (قلت) لا يكون ذلك بمجرده حاملا على الاقرار لان القتل يندفع عنه بمجرّد كذبه وعلى النبي الانكار لئلا يلزم المحذور نعم ان كان لو أنكر النبي عليه قتل أيضا أمكن ان يكون ذلك حاملا ان كان محترما ولم يمكنه دفع القتل عنه فليتأمل وبما تقرّر يظهر انه لا يلزم من انتفاء الحامل على الاقرار انتفاء الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار الحامل على الكذب ولا من انتفاء الحامل على الكذب كان يكون عبثا انتفاء الحامل على الاقرار بل قد يجامع انتفاء الحامل على الكذب وجود الحامل على الاقرار كما أن الحامل على أحدهما قد يجامع الحامل على الآخر وقد لا وبذلك يظهر منع ما ذكره شيخ الاسلام من ان انتفاء كل من الحاملين يستلزم انتفاء الآخر * والرابع ان الكذب لحامل قد يصاحبه الاثم كما لو أخبر عن عدوه القاتل ولي مقتول خطأ بان فيه القصاص ليشتفي أعني المخبر بقتل الولي اياه ومثل هذا قد ينتفي عنه الحامل على التقرير عليه لما فيه من فهم تغيير ما استقرّ من انه لا قصاص في قتل الخطأ وقد يوجد فيه الحامل كان يكون المخبر معاندا لا ينفع فيه الانكار مع اشتهار ما استقرّ شهرة لا يتأتى معها توهم التغيير ولا يتمكن الولي معها من القصاص وقد لا يصاحبه الاثم كان يظن المخبر في المثال ثبوت القصاص في قتل الخطأ ومثل هذا أيضا قد ينتفي عنه الحامل على التقرير عليه وقد يوجد لما تبين فيهما فيما قبله وبذلك ينظر فيما ذكره الكمال هنا (قوله صادق فيما أخبر به) أي صادق قطعا اخذا من قوله خلافا للمتأخرين أي الذين منهم ابن الحاجب وقد صرح بتصوير المسئلة بذلك حيث قال مسئلة اذا أخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا انتهى (قوله وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي يعلم حاله كما في القاح النخل الخ) لم يتعرّض الشارح لجواب ذلك وقد تعرّض له الكمال في باب الاجماع في قول المصنف وانه قد يكون في دنيوي فقال وأما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة وقوله لو لم تفعلوا الصلح حق بهذا المعنى أي حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله أنتم أعلم بدنياكم أي بكيفية التلقيح لا ينافي ذلك انتهى (قوله كما في القاح النخل الخ) استدلال على انه يجوز أن لا يعلم النبي حال الدنيوي وان لم يكن مثالا لما نحن فيه اذ لا اخبار هنا بحضرته (قوله وأجيب في الديني الخ) فان قلت قد يرد على هذا الجواب انه قد يكون الحال بحيث لا يفهم تغيير الحكم لشدة يقظة الحاضرين أو لقرائن حالية أو مقالية وهذا الجواب لا يجدي في هذه الحالة قلت يمكن ان يقال ان كون الحال

بهذه الحيثية حامل للتقرير للنبي عليه الصلاة والسلام وقد قيدت المسئلة بنفي الحامل عليه (قوله اما اذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا) فيه اشكال لما تقدم أول كتاب السنة ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يقرّ أحدا على فعل باطل وان كان ممن يغريه الانكار وأيّ فرق بين الفعل والقول مع ان كلا منهما معصية وممن أورد هذا الاشكال شيخنا العلامة ثم قال ويمكن الجواب بان المراد ان التقرير الحامل عليه اذا فرض وقوعه من النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه الا التقرير على الجائز كما تقدم اذ التقرير على غيره ذنب والانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الذنب ولو صغيرة فلا تخالف حينئذ انتهى وحاصله ان هنا حكمين أحدهما تقريره عليه الصلاة والسلام والثاني دلالة التقرير فالمصنف تكلم على الثاني وسكت عن الاول لعلم امتناعه مما تقدم فيكون ما ذكره هنا مبنيا على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه (وأقول) يمكن أيضا الجواب بان ما هنا مبني على أحد الاقوال هناك المذكور بقول المصنف وقيل الا فعل من يغريه الانكار وبالفرق بان المسئلة هنا مصورة بان الكافر قد علم معاندته للنبي صلى الله عليه وسلم وانه لا ينفع فيه الانكار وان الحال بحيث لا يحتمل التغيير والنسخ وانه لا اشتباه في شيء من ذلك على أحد بحال اذ الانكار حينئذ لا أثر له ولا مضرة في تركه بحال وهناك مصورة بما اذا لم تتوفر جميع هذه الامور لافادة الانكار أو دفعه المضرة حينئذ وهذا الفرق وجيه جدا من حيث المعنى فينبغي الاخذ به وقد عبر الهندي بما قد يشير اليه حيث قال وثالثها أي شروط دلالته على الصدق ان يكون ذلك الخبر ممن لم يعرف عناده للنبي صلى الله عليه وسلم وكفره به فان بتقدير ان يكون كذلك لم ينفع فيه الانكار فلم يجب عليه عليه الصلاة والسلام انكاره وبيانه بالنسبة اليه ولا كان السكوت موهما للتصديق وأما بالنسبة الى غيره فلم يجب بيانه أيضا لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت حاجة اليه بالنسبة الى الغير انتهى (قوله وأما مظنون الصدق فخبر الواحد) فان قلت لم غير الاسلوب وهلا عطفه على مقطوع الكذب ومقطوع الصدق فقال وأما مظنون الصدق وهو خبر الواحد قلت اشارة الى ان هذا هو الاصل في الخبر وكان اصالة هذا معلومة مقررة فلما ذكر القسمين الاولين الخارجين عن الاصل فيه رجع الى بيان ما علم انه الاصل وطلبت النفس بيانه فكأنه قال وأما الاصل فيه المعلوم اصالته الذي هو مظنون الصدق فهو خبر الواحد فتأمله بلطف فان قلت بقي من الاقسام مظنون الكذب فلم تركه المصنف قلت أشار اليه بقوله السابق وكل خبر اوهم باطلا (قوله وهو ما لم ينته الى التواتر) أي الى حد التواتر تصريح بتسمية ما رواه نحو الثلاثة والاربعة خبر واحد والاصطلاح كذلك كما صرح به الاسنوي وغيره (قوله أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولا) فان قيل ادخال هذا تحت خبر الواحد ينافي فرض المصنف انه مظنون الصدق قلنا لا نسلم المنافاة لان المراد انه في ذاته مظنون الصدق وذلك لا ينافي انه يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه (قوله ومنه المستفيض الخ) بيان لانقسام خبر الواحد وتعريض بمن جعل المستفيض واسطة (قوله وأقله اثنان وقيل ثلاثة) قال السيوطي والثاني وهو الصحيح ثلاثة وهو اختيار ابن الصباغ وقال الرافعي انه أشبه بكلام

اما اذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا (وأما مظنون الصدق فخبر الواحد وهو ما لم ينته الى التواتر) واحدا كان راويه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولا (ومنه) حينئذ (المستفيض وهو الشائع عن أصل) فخرج الشائع لا عن أصل (وقد يسمى) أي المستفيض (مشهورا وأقله) من حيث عدد راويه أي أقل عدد راوي المستفيض (اثنان وقيل ثلاثة) الاول مأخوذ من قول الشيخ في التنبيه وأقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة

الشافعي

الشافعى وهو الذى جزم به أهل الحديث فلم يذكروا سواه فقالوا ما تفرد به راو واحد غريب أو راويان عزيز أو ثلاثة فأكثر مشهور انتهى كذا نقل ذلك عن جزم أهل الحديث ولم يلتفت الى ما جزم به النووى فى التقريب تبعا لابن الصلاح مما يخالف ذلك حيث قال اذا انفرد عن الزهرى وشبهه ممن يجمع حديثه رجل بحديث سمى غريبا وان انفرد اثنان أو ثلاثة سمى عزيزا فان رواه جماعة سمى مشهورا انتهى قال السيوطى فى شرحه كذا قال ابن الصلاح أخذا من كلام ابن منده وأما شيخ الاسلام وغيره فانهم خصوا الثلاثة فما فوقها بالمشهور والاثنين بالعزيز لعزته أى قوته لمجيئه من طريق آخر او لقلة وجوده انتهى (قوله مسئلة خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينة) أقول فيه أمور * الاول قال العضد واعترض عليه بان العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى ونحوها والجواب انه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر انتهى (وأقول) فحينئذ لقائل أن يقول لا مستند فى كون الميت هذا الشخص المعين الا الخبر والخبر بمجرده لا يفيد العلم فكيف يحصل العلم بموت هذا المعين من حيث انه موت هذا المعين نعم يحصل العلم بالموت فى الجملة وهو غير المدعى والحاصل ان الدال على موت هذا المعين ليس الا الخبر وهو لا يفيد الا الظن وان القرائن المفيدة للعلم انما دلت على موت ما لا على موت هذا المعين فلا يحصل العلم بموت هذا المعين ويجاب بان حصول العلم بموت هذا المعين من مجموعهما أمر عادى وان لم يقتضه العقل فلا اشكال فليتأمل * الثانى قال أيضا أعنى العضد وعنى أى ابن الحاجب بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة قال المولى سعد الدين يعنى ان المراد بالقرائن لغير التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال المخبر والمخبر عنه كالصراخ والجنازة الخ انتهى وقد بينا فيما سبق بحسب ما ظهر لنا ان القرائن اللازمة لا توجب العلم فى خبر الآحاد فراجعه * الثالث قال السيوطى ومن ذلك يعنى خبر الواحد الذى يفيد العلم بقرينة ما أخرجه الشيخان أو أحدهما قال شيخ الاسلام ابن حجر فانه احتف به قرائن منها جلالتهما فى هذا الشأن وتقدمهما فى تمييز الصحيح على غيرهما وتلقى العلماء لكتابيهما بالقبول وهذا التلقى وحده أقوى فى افادة العلم من مجرد كثرة الطرق انتهى (وأقول) ان ثبت ان هذه قرائن منفصلة فمسلم والا فقد تقدم ان اللازمة لا توجب العلم فى الآحاد على ان الثالثة لا أثر لها على طريق المصنف كما علم مما مر فليحرر (قوله وقال أحمد يفيده مطلقا) يتأمل مراد الامام أحمد من ذلك وهل كان يحصل له العلم من الآحاد وخصوصا عند وجود المعارض ومخالفة بقية الائمة له فيما ذهب (قوله فى دليل أحمد نهى عن اتباع غير العلم) قال العضد والنهى للتحريم وقوله وذم على اتباع الظن قال العضد فدل على حرمته وقوله وأجيب أى فهذه النصوص وان كان ظاهرها العموم لكنها مخصصة بما يطلب فيه اليقين ثم هذا الجواب الذى أورده أحد وجهين أجاب بهما العضد والآخر انا لا نسلم انه لو لم يفد العلم لكان العمل به اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب اتباع الظواهر (قوله وقال الاستاذ وابن فورك يفيد المستفيض علما نظريا) فيه انه لم يتعرض لكون العلم المستفاد على غير هذا القول كالمستفاد على الاول بالقرائن ضروريا أو نظريا ولا يبعد انه لا يتعين واحد منهما بل قد يكون ضروريا فيحصل بعد حصول القرائن من

*(مسئلة * خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينة) كما فى اخبار الرجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء واحضار الكفن والنعش (و) قال (الاكثر لا) يفيده (مطلقا) وما ذكر من القرينة يوجد مع الاغماء (و) قال الامام (أحمد يفيده مطلقا) بشرط العدالة لانه حينئذ يجب العمل به كما سيأتى وانما يجب العمل بما يفيد العلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن نهى عن اتباع غير العلم وذم على اتباع الظن وأجيب بان ذلك فيما المطلوب فيه العلم من أصول الدين كوحدانية الله تعالى وتنزيهه عما لا يليق به لما ثبت من العمل بالظن فى الفروع (و) قال (الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (وابن فورك يفيد المستفيض) الذى هو منه عندنا (علما نظريا) جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد

غير احتياج الى ترتيب ونظر وقد يكون نظريا فيتوقف على ذلك فليتامل (قوله بما يتفق عليه أئمة الحديث) من الواضح انه لا يلزم من ذلك تواتره لجواز تخلف بعض شروط التواتر مع وجود اتفاقهم (قوله يجب العمل به فى الفتوى والشهادة) أى يجب العمل بكل من فتوى المفتى وشهادة الشاهد وان لم يبلغ واحد منهما حد التواتر عددا وغيره وليس المراد ان خبر الواحد الوارد عن الشارع يجوز العمل به فى بابى الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ولذا فسرها الشارح دفعا لهذا التوهم (قوله بما يفتى به المفتى الخ) لا يخفى ظهور هذا التقدير فى تعليق قول المصنف فى الفتوى والشهادة بلفظ العمل وصحة هذا التعليق لصلوحه للمراد وأما قول شيخنا العلامة انه بين به انه متعلق بحال محذوفة من ضمير به أى واردا فى الفتوى لا بالعمل والا لكان معناه ان عمل المفتى به فى فتواه والشاهد به فى شهادته واجب وهو غير مراد بل غير صحيح فى الشهادة أى لانه لا يجوز الشهادة اعتمادا على خبر واحد انتهى ففيه نظر اما أولا فلا نسلم انه بين به ماذكر بل لا تحتمل عبارته الا التعلق بلفظ العمل اذ لا يفهم من قولنا يجب العمل بما يفتى به المفتى الا تعلق قولنا بما يفتى بالعمل وهذا ظاهر فى تعلق الظرف فى عبارة المصنف بالعمل وأما ثانيا فلا نسلم تعين تعلقه بالحال المحذوفة المذكورة بل تعلقه بها يوهم خلاف المراد اذ يسبق الى الذهن منه ان المراد ان الخبر الوارد فى الفتوى والشهادة يجوز العمل به وليس مرادا وانما المراد ان الافتاء أو الشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به وأما ثالثا فلا نسلم انه اذا تعلق بالعمل تعين أن يكون معناه ماذكره بل هو محتمل للمراد احتمالا قريبا كما لا يخفى (قوله كالاخبار بدخول وقت الصلاة الخ) قال شيخنا الشهاب حق العبارة أن تدخل الكاف على الدخول والتنجيس لانهما من الامور الدينية لا نفس الاخبار انتهى (وأقول) ليس مقصود الشارح تمثيل الامور الدينية حتى يتوجه عليه ذلك بل خبر الواحد بمعنى اخبار الواحد فى قوله يجب العمل فيها بخبر الواحد (قوله قيل سمعا لا عقلا لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحى الخ) فيه أمور * أحدها قال الاصفهانى فى شرح المختصر وفيه اى فى هذا الدليل نظر فان المبعوثين مفتون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتى ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد انتهى (وأقول) عندى ان هذا نظر فى غاية الضعف للقطع بان المبعوثين لم يقصد ببعثهم مجرد الاخبار دون الفتوى * والثانى ان من الآحاد المبعوثين لتبليغ الاحكام من أمر بتبليغ التوحيد والامر بالشهادتين وقضية ذلك الاكتفاء بخبرهم فيما يتعلق بالايمان لكن هذا ينافى مقتضى جوابهم السابق عن دليل أحمد على قوله ان خبر الواحد يفيد العلم مطلقا من تسليم انه لا يعمل به فيما يتعلق بالايمان مما يطلب فيه العلم * والثالث قال شيخنا العلامة اعتمد فى كون هذا الدليل سمعيا على مجرد البعث الذى هو أمر مسموع واذا حققت مناط الدلالة وجدته قوله فلولا الخ وهو فى قوة قولك فلو لم يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة وهو استدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم وذلك عقلى لا سمعى اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة عما قرره أئمة الكلام وغيرهم من أن مقدمات الدليل اما عقلية صرفة وهو الدليل العقلى واما مركبة من العقلية والنقلية وهو الدليل النقلى وان الدليل لا تكون

للظن وقد مثله الاستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث وانما يقيد الواحد بالعدل كما قيده به ابن الحاجب وغيره لانه لا حاجة اليه على الاول حيث يفيد العلم لان التعويل فيه على القرينة ولا على الثانى كما هو ظاهر وان احتيج اليه على الثالث كما تقدم وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج اليه حيث يقال يفيد الظن

* (مسئلة * يجب العمل به) أى بخبر الواحد (فى الفتوى والشهادة) أى يجب العمل بما يفتى به المفتى وبما يشهد به الشاهد بشرطه (اجماعا وكذا سائر الامور الدينية) أى باقيها يجب العمل فيها بخبر الواحد كالاخبار بدخول وقت الصلاة وتنجس الماء وغير ذلك (قيل سمعا) لا عقلا لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحى لتبليغ الاحكام كما هو معروف ولولا انه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة

(وقيل عقلا) وان دل السمع أيضا أي من جهة العقل وهو انه لو لم يجب العمل به لتعطلت وقائع الاحكام المروية بالآحاد وهي كثيرة جدا ولا سبيل الى القول بذلك وانما لم يرجح الاول كما رجحه غيره

مقدماته نقلية صرفة وحينئذ فيكون بعض مقدمات هذا الدليل الذي ذكره الشارح عقليا لا يخرجه عن كونه نقليا فالاعتراض عليه بما ذكر ساقط واعلم أن ما ذكره الشارح يمكن أن يكون اشارة الى قياس استثنائي استثنى فيه نقيض التالي لينتج نقيض المقدم والتقدير لو لم يجب العمل بخبر الواحد لما بعث صلى الله عليه وسلم الآحاد لتبليغ الاحكام لكنه بعث الآحاد لذلك دليل الشرطية لزوم العبث وعدم الفائدة ودليل الاستثنائية الوجود فقول الشارح لم يكن لبعثهم فائدة اشارة الى دليل الشرطية وقوله كما هو معروف اشارة الى دليل الاستثنائية ثم قد يتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث اذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة لانه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة وانتفى العبث اذ جواز العمل فائدة أي فائدة ويمكن أن يجاب بما يعلم مما سيأتي في الكلام على قوله لتعطلت وقائع الاحكام وذلك لانا نقطع بان الشارع شرع الواجبات مثلا على انه يجب اعتقاد وجوبها والعمل بها فلو لم يجب العمل بخبر الآحاد التي اقتصر على بعثها فاتت الفائدة التي قصدها بشرع الاحكام فليتأمل (قوله وقيل عقلا) قال شيخ الاسلام الاولى وقيل وعقلا ليوافق المنقول نبه عليه الزركشي وغيره وأشار اليه الشارح بقوله وان دل السمع أيضا بجعل الواو للحال اهـ (وأقول) يتوجه حينئذ أمران الاول ان مدعى القائل الاول على هذا الاثبات بالسمع دون العقل واستدلاله السابق في كلام الشارح لا يفي بذلك اذ ليس فيه تعرض لنفي الاثبات بالعقل الثاني ما سنبينه من انه لا فرق بين القولين في ان كلا منهما مستند الى السمع فليس الدليل في واحد منهما عقليا لان الدليل العقلي ما كان جميع مقدماته عقلية فليتأمل (قوله أي من جهة العقل) فان قلت لم يقل نظير ذلك في قوله سمعا قلت يحتمل انه مراده فيكون قد حذف من الاول لدلالة الثاني وان كان الاولى العكس وتكون مخالفته الاولى لما يأتي ويحتمل أن يكون قد خص هذا التقدير بالثاني لانه أحوج اليه وذلك لان اطلاق السمع بمعنى المسموع أكثر من اطلاق العقل بمعنى المعقول فعلم صحة حمل العقل هنا على المعقول والمعنى يجب من جهة المعقول أي الدليل المعقول وهو أي الدليل المعقول انه الخ فالضمير في وهو عائد على العقل بمعنى المعقول فقول شيخنا العلامة لم يمكن حمل العقل على المعقول لان المراد به القوة المدركة ممنوع مدعى ودليلا وقوله فلو قال أي شيء من جهة العقل ليكون هذا الشيء هو مرجع قوله وهو انه لكان جيدا مدفوع بالاستغناء عن ذلك برجوع ضمير وهو للعقل بمعنى المعقول كما تقرر على انه لا محذور في رجوعه لشيء يفهم من مضمون الكلام على ما هو شائع ذائع في كثير من المواضع فما أفهمه قوله لكان جيدا من ان ما صنعه الشارح غير جيد ممنوع بلا خفاء فتأمل واعلم انه يظهر أن يجوز من حيث المعنى نصب سمعا وعقلا على اسقاط الخافض وان كان سماعيا في نحو ذلك أي بالسمع أي المسموع والعقل أي المعقول ولا يجب كونه تمييزا كما قاله شيخ الاسلام (قوله لتعطلت وقائع الاحكام) قال شيخنا العلامة وفي الاستلزام بحث لامكان وجود الحكم بخبر الواحد وان انتفى وجوب العمل لانتفاء شرطه وهو التواتر مثلا ويكفي في فائدة وجوده جواز العمل اهـ (واقول) قد فسر هو العمل في قول المصنف يجب العمل به بقوله لعل المراد بالعمل اعتقاد ما دل عليه من الاحكام الخمسة أو حبس النفس على ما دل عليه من فعل فقط أو ترك فقط أو ارسالها في الفعل والترك مع رجحان

على ماهو المعتمد عند أهل السنة لان الثانى منقول عن الامام أحمد والقفال وابن سريج من أئمة السنة كبعض المعتزلة (وقالت الظاهرية لا يجب) العمل به (مطلقا) اى عن التفصيل الآتى لانه على تقدير حجيته انما يفيد الظن وقد نهى عن اتباعه وذم عليه فى قوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قلنا تقدم جواب ذلك قريبا (و) قال (الكرخى لا يجب العمل به (فى الحدود) لانها تدرأ بالشبهة لحديث مسند أبى حنيفة ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب فى الآحاد شبهة قلنا لانسلم انه شبهة على انه موجود فى الشهادة أيضا (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (فى ابتداء النصب) بخلاف ثوانيها حكاه ابن السمعانى عن بعض الحنفية قال فقبلوا خبر الواحد فى النصاب الزائد على خمسة أوسق لانه فرع ولم يقبلوه فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه أصل

هذا بياض سطرين بخطه كذا فى هامش الاصل

أحدهما أو استوائهما اه والظاهر الاول وحينئذ فلقائل أن يقول المراد لجاز أن تخلو وجوازا نالو ممتنع شرعا لمنافاته لما دل عليه الدليل من استقرار التكاليف فى جميع الوقائع أو المراد لخلت عن وجوب اعتقاد أحكامها وهو ممتنع أيضا لما ذكر ويمكن الجواب على وجه آخر وهو انا نقطع بان المقصود من شرع الواجبات مثلا وجوب اعتقاد وجوبها والقيام بها وذلك يتوقف على الاعلام بها وقد اقتصر عليه الصلاة والسلام على الاعلام بواسطة ارسال الآحاد الى القبائل فلولا انه يجب ماذكر لتعطل ماقصد بالاحكام كوجوب اعتقاد الوجوب والعمل وهو المراد بقوله لتعطلت وقائع الاحكام أى باعتبار ماقصده الشارع فيها فقوله ويكفى فى فائدة وجوده جواز العمل يرده انا نقطع بان الشارع أراد بوجود الاحكام تعلقها بالمكلفين على الوجه الذى ذكرناه من وجوب اعتقاد الواجبات والعمل مثلا فلا يكفى فى فائدة وجودها جواز العمل اذ هو غير الفائدة المقصودة من وجوده فليتأمل على انهم صرحوا بانه يلزم من الجواز الوجوب فقد قال الاصفهانى فى شرح المختصر واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعا بانه تكرر العمل بخبر الواحد كثيرا فى زمن الصحابة والتابعين فى وقائع كثيرة شائعا وذائعا ولم ينكر أحد العمل به وذلك أى تكرار العمل به من غير نكير لاحد يقضى عادة بانهم اتفقوا على وجوب العمل به ثم قال فان قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير نكير لا يدل الا على جواز العمل به سمعا أجيب بانه لا قائل بالفصل بين الجواز سمعا والوجوب سمعا فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب اه (فان قلت) اللزوم مسلم باعتبار دلالة السمع والكلام هنا فى الدليل العقلى (قلت) سنبين آنفا انه أيضا سمعى بمعنى ان بعض مقدماته سمعى كما هو المراد من السمعى (قوله على ماهو المعتمد عند أهل السنة) أقول لقائل أن يقول الاستدلال هنا بالعقل على الوجه المذكور لا ينافى المعتمد عند أهل السنة اذ العقل لم يستقل بادراك هذا الحكم بل استنبطه من المنقول وهو ماثبت من ان الشارع شرع أحكاما تتعلق بالمكلفين بشرط العلم بها واقتصر فى الاعلام على بعث الآحاد ولا يخفى ان استنباط العقل الوجوب من ذلك على الوجه الذى تقرر ليس من باب تحكيم العقل الذى لا يقول به أهل السنة فكان يمكن التوجيه أيضا بانه انما رجح الاول لان الثانى لا ينافى مذهب أهل السنة فليتأمل (فان قلت) يرد ماذكرت انه يلزم عليه كون هذا الدليل سمعيا لانه مركب من النقل والعقل فيتحد القولان وهو باطل (قلت) انما يرد هذا لو ثبت ان هذا القائل جعل هذا الاستدلال فى مقابلة القول الاول وهو ممنوع لجواز أن يكون ذكره لا فى مقابلة شئ وسماه عقليا لان بعض مقدماته عقلى ولو ثبت انه جعله فى مقابلته كان البحث حينئذ معه اذ هذا الاستدلال ليس عقليا صرفا الا أن يريد المقابلة فى كيفية الاستدلال وان كان السمع معتبرا فى كل منهما ولا ينافى ذلك تسميته له عقليا لانه باعتبار بعض مقدماته فليتأمل وليراجع (قوله أى عن التفصيل الآتى) أى لا عن السابق أيضا حتى يمتنع العمل به فى الفتوى والشهادة كما يتوهم من الاطلاق (قوله لانه على تقدير حجيته) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هو مستدرك اه (قوله على انه موجود فى الشهادة) قال شيخنا العلامة قد يفرق بين الحد والشهادة بانه مقصود وهى وسيلة والوسائل يغتفر فيها مالا يغتفر فى المقاصد اه (وأقول) مما يضعف هذا الفرق انه لو كانت شهادة الآحاد بموجب حد

لم

لم يمكن الكرخي ردها فانه لا سبيل الى القول به وقبولها يلغي هذا الفرق معنى اذ لا معنى لرد الآحاد الوارد في اثبات الحد وقبول الشهادة بموجبه مع كون المقصود سد الطريق الموصل اليه على ان هذا الفرق مبني على ان المراد الشهادة بغير الحد بمعنى انه يقبل خبر الآحاد الوارد في شأن الشهادة وهو ممنوع لجواز ان المراد الشهادة بالحد بمعنى ان الآحاد تقبل شهادتهم بالحد وحينئذ يندفع هذا الفرق من الابتداء فليتأمل (قوله يعني فيما اذا ماتت الامهات من الابل والبقر) انما اقتصر عليهما مع ان غيرهما كالغنم كذلك لاقتصار ابن السمعاني على الفصلان والعجاجيل اذ لا يطلقان على أولاد الغنم (قوله وقالت المالكية) فان قلت الشارح استدل لمذهب المالكية بان عمل أهل المدينة حجة مقدمة على خبر الواحد ثم منعه ولو استدل المالكية بان الظاهر ان خبر الواحد لم يخف عليهم فمخالفتهم له تقتضي انهم اطلعوا مع الاطلاع عليه وعلى ما هو مقدم عليه لم يمكن منعه قلت لا نسلم انه لا يمكن منعه حينئذ بل يمكن منعه واسناده بان الصحابة وقع لهم كثيرا في المدينة العمل بخلاف الحديث ثم رجعوا اليه حين اطلعوا عليه (قوله أهل المدينة) ينبغي أن لا يقيدوا بالصحابة بل المجتهدون من نحو التابعين من أهلها كذلك (قوله بان يحتاج الناس اليه) قال شيخنا العلامة هذا مبني على انه جعل ما تعم به البلوى واقعا على خبر الآحاد نفسه الى آخر كلامه (وأقول) ما زعمه من البناء المذكور ممنوع منعا لا يخفى بل يجوز أن يكون جعله واقعا على حكم الفعل كحكم المس بل هو المتبادر من قوله لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى لان المتبادر من المعمول فيه بالخبر هو الحكم لانه الذي يدل عليه الخبر ويعمل به فيه أو لا يعمل به فيه وأما قوله في تأييد ما ادعاه ويؤيده التمثيل له الخ فلا تأييد فيه لجواز أن يكون التمثيل لخبر الآحاد المذكور في قوله لا يجب العمل به لا لما تعم به البلوى الذي هو الحكم وأن تكون الهاء في فتقتضي العادة بنقله لما تعم به البلوى الذي هو الحكم لا لخبر الآحاد الوارد فيه فانه يوصف قطعا بقضاء العادة بنقله وعلى هذا فكل من قوله بان يحتاج الناس اليه أي الى ما تعم به البلوى بمعنى الحكم المذكور وقوله يكثر السؤال عنه أي عما تعم به البلوى من الحكم المذكور واقع في محله مناسب كل المناسبة لفظه ورمناسبة ووصف ذلك الحكم باحتياج الناس اليه أي الى معرفته لكثرة وقوع متعلقه وبكثرة السؤال عنه كذلك ويجوز أن يراد بما تعم به البلوى نفس الفعل ويكون قول المصنف فيما تعم به البلوى على حذف المضاف أي في حكم ما تعم به البلوى وكذا قول الشارح يكثر السؤال عنه أي عن حكمه وقوله فتقتضي العادة بنقله أي نقل حكمه لكن يشكل عليه قوله بان يحتاج الناس اليه لان الفعل الذي تعم به البلوى يبعد وصفه باحتياج الناس اليه ويمكن أن يجاب بان وصفه بذلك على التجوز من وصف الشيء بوصف ما يتعلق به (قوله فتقتضي العادة بنقله) قال شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة قضيته ان الخبر حينئذ مقطوع بكذبه لما مر من ان المنقول آحادا مع قضاء العادة بنقله تواترا مقطوع بكذبه فقوله فلا يعمل بالآحاد فيه أي لا يجوز وقد مر ان المدعى نفي الوجوب اهـ (وأقول) كون المدعى نفي الوجوب ممنوع والتعبير بنفي الوجوب لا ينافي ارادة الامتناع كما لا يخفى وانما عبر بعدم الوجوب مع ارادة عدم الجواز لما تقدم بيانه (قوله يعني ولم يكن راويه فقيها أخذا من قوله بعد الخ) أقول ليس مقصود الشارح اثبات هذا التقييد بمجرد هذا الآتي كما توهمه شيخنا

يعني فيما اذا ماتت الامهات من الابل والبقر في أثناء الحول بعد الولادة وتم حولها على الاولاد فلا زكاة عندهم في الاولاد مع شمول الحديث لها وهو قول أبي حنيفة الاخير قال لعدم اشتمالها على السن الواجب وقال أو لا يجب تحصيله كقول مالك وثانيا تؤخذ منها كقول الشافعي (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (فيما عمل الاكثر) فيه (بخلافه) لان عملهم بخلافه حجة مقدمة عليه كعمل الكل قلنا لا نسلم انه حجة (و) قالت (المالكية) لا يجب العمل به فيما عمل أهل المدينة) فيه (بخلافه) لان عملهم كقولهم حجة مقدمة عليه قلنا لا نسلم حجية ذلك وقد نفت المالكية خيار المجلس الثابت بحديث الصحيحين اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا لعمل أهل المدينة بخلافه (و) قالت (الحنفية) لا يجب العمل به (فيما تعم به البلوى) بان يحتاج الناس اليه كحديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الامام أحمد وغيره لان ما تعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقتضي العادة بنقله تواترا لتوفر الدواعي على نقله فلا يعمل

بالآحاد فيه قلنا لا نسلم
قضاء العادة بذلك (أو خالفه
راويه) فلا يجب العمل به
لانه انما خالفه لدليل قلنا في
ظنه وليس لغيره اتباعه لان
المجتهد لا يقلد مجتهدا كما
سيأتي مثاله حديث أبي
هريرة في الصحيحين اذا شرب
الكلب في اناء أحدكم
فليغسله سبع مرات وقد
روى الدارقطني عنه انه
أمر بالغسل من ولوغه
ثلاث مرات قال والصحيح
عنه سبع مرات ويؤخذ
من قوله أو خالفه راويه
ما صرحوا به من ان الخلاف
فيما اذا تقدمت الرواية
فان تأخرت أو لم يعلم الحال
فيجب العمل به اتفاقا (أو
عارض القياس) يعني ولم
يكن راويه فقيها أخذا
من قوله بعد ويقبل من
ليس فقيها خلافا للحنفية
فيما يخالف القياس لان
مخالفته ترجح احتمال
الكذب قلنا لا نسلم ذلك
(وثالثها) أي الاقوال
(في معارض القياس) انه
(ان عرفت العلة) في الاصل
(بنص راجح) في الدلالة (على
الخبر) المعارض للقياس
(ووجدت قطعا في الفرع
لم يقبل) اي الخبر المعارض
لرجحان القياس عليه
حينئذ (أو ظنا فالوقف)

العلامة لعدم اطلاعه على حقيقة الحال وعدم مراجعته المسئلة فنازع في ذلك بما سيأتي مما حاصله ابقاء قول المصنف هنا أو عارض القياس على اطلاقه وأيده باطلاق ابن الحاجب والعضد بل مقصوده ان التقييد بما ذكره من قول الحنفية فتعين حمل عبارة المصنف عليه وجعل مفهوم ما يأتي قرينة ذلك الحمل حتى يندفع عن المصنف الاعتراض بانه ترك من كلام الحنفية هذا التقييد الذي لا بد منه بلا قرينة تدل عليه قال البيضاوي في المنهاج شرط أبو حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس قال المصنف في شرحه وقال أبو حنيفة يشترط فقهه ان خالف القياس لان الدليل ينفي قبول خبر الواحد لانه لا يفيد الا الظن والظن منهي عنه بنحو قوله ان الظن لا يغني من الحق شيأ ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان الاعتماد على روايته أوثق فوجب بقاء ما عداه على الاصل ورد بان عدالة الراوي تغلب ظن صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر الخ اه فانظر قول البيضاوي ان خالف القياس فانه مصرح بقبول الحنفية رواية الفقيه اذا خالف القياس وقول المصنف نقلا عنهم خالفناه الخ فانه نص ظاهر في قبول رواية مخالف القياس اذا كان فقيها وقال الزركشي وقد نقل في المنهاج عنهم أي الحنفية انهم اشترطوا فقه الراوي اذا خالف الحديث القياس وهو تصريح بانهم لا يردونه مطلقا وسيذكره المصنف بعد اه بل النص على ذلك مشهور في أصولهم قال صدر الشريعة في تنقيحه فصل الراوي اما معروف بالرواية أو مجهول أي لم يعرف الا بحديث أو حديثين والمعروف ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وأبي موسى الاشعري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه الخ اه واذا علمت ذلك علمت ان ما أطال به شيخنا العلامة على قول الشارح أخذا من قوله بعد الخ في غاية السقوط والفساد وكيف يصح حمل عبارة المصنف على اطلاقها ورد تقييد الشارح اياها مع مخالفة الاطلاق لمفهوم كلام المصنف فيما بعد والتصريح المصنف هو وغيره من الائمة عن الحنفية بالتقييد على وفق ما نصوا عليه في أصولهم بمجرد الاستناد لاطلاق عبارة ابن الحاجب والعضد ان هذا التساهل فاحش يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع أو أكثرها ونعوذ بالله من عصبية تعمي عن الحق وتصم (فان قيل) جمع المصنف بين ما هنا وما يأتي يلزمه التكرار (قلت) ممنوع لان ما هنا في عدم جواز العمل به وما يأتي في عدم قبوله وهما متغايران وان تلازما فلا تكرار (قوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ) أقول ولا يمنع من المساواة رجحان نص العلة لمعارضة ذلك بعدم تحقق وجودها في الفرع وقد تمنع المساواة مع انضمام ظن وجودها في الفرع الى رجحان نصها (قوله أي وان لم تعرف العلة بنص راجح الخ) أي وان وجدت في الفرع قطعا كما هو ظاهر اذ لا أثر للقطع بوجودها في الفرع مع عدم رجحان نصها وبالاولى اذا لم توجد في الفرع لا قطعا ولا ظنا وان احتمل وجودها وترك ذلك لظهوره فان أقل ما يكفي في وجود العلة في الفرع ظن وجودها ومجرد احتمال وجودها لا أثر له (قوله فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث اذ التمر ليس بدلا عن متلف لوجوبه مع قيام عين اللبن فالمثال غير مطابق اه (وأقول) قد قرر الشافعية رضي الله تعالى عنهم والشارح منهم انه يجب رد الصاع اذا تلف اللبن وكذا اذا لم يتلف اذا لم يتراضيا برد اللبن وعللوه بان اللبن

بجامعه كالتالف لذهاب طراوته أى فهو تالف حكما لان تلف الصفة كتلف الذات وحكم التالف حقيقة أو حكما رد مثله اذا كان مثليا وقيمته ان كان متقوما فايجاب التمر فى الحال بن مخالف للقياس وحينئذ فيجوز أن يكون كلام الشارح مفروضا فى التلف حقيقة ولا اشكال وان يكون مفروضا فى التلف حقيقة أو حكما ولا اشكال أيضا الا انه انما وجب رد التمر فى الحال الثانى لكونه فى حكم التالف كما صرح به ولهذا امتنع رده على البائع قهرا فايجاب التمر فى هذه الحالة خلاف القياس فقد تبين ان مطابقة المثال على كل تقدير لا غبار عليها وان ما زعمه الشيخ من عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق (قوله ومشى عليه المصنف فى شرح المنهاج) أقول الهاء فى عليه عائدة على الحكاية أى ومشى على حكاية هذا عن حكاية عبد الجبار عن الجبائى وتذكير الضمير نظرا لمعنى الحكاية وهو النقل والميل الى المعنى فى مرجع الضمير أمر مقرر معهود شائع فنفى الحسن عنه الذى أفهمه كلام شيخنا العلامة هنا حيث قال الذى يحسن تأنيث الضمير فى عليه وفى قوله وهو انما يعود على حكاية لان الممشى عليه والتقييد للاطلاق وحكاية قول آخر انما هو الحكاية لا المحكى ليس فى محله (قوله لا يسقط المروى عن القبول) فيه أمور * الاول ان ظاهره انه لا سقوط وان تميز الاصل بنحو الاضبطية وبكل حال قد يستشكل عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض فى بعض الصور الآتى بيانها الا أن يفرق بان سكوت الساكت عنها يتضمن نفيها عن النبى عليه الصلاة والسلام وانكار الاصل انما يتضمن نفى روايته لها لا نفيها عنه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسيانه وفيه نظر لان نفيه روايتها مع رواية غيرها ان لم يكن من قبيل زيادة العدل كان فى معناها الا أن يفرق باحتمال النسيان * الثانى قال شيخ الاسلام قال الماوردى وغيره الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل وفيه نظر اهـ وقضية صنيع السيوطى فى شرح التقريب انه يجوز للفرع روايته عن الاصل على قول السمعانى كما هو مقتضى نظر الشيخ فانه لما قال النووى فى التقريب اذا روى حديثا ثم نفاه المسمع فالمختار انه ان كان جازما بنفيه بان قال ما رويته ونحوه وجب رده ولا يقدح فى باقى روايات الراوى عنه اهـ قال هو ما نصه ومقابل المختار عدم رد المروى واختاره السمعانى وعزاه الشاشى للشافعى وحكى الهندى الاجماع عليه وجزم الماوردى والرويانى بان ذلك لا يقدح فى صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل فحصل ثلاثة أقوال وثم قول رابع وهو أنهما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريقه وصار اليه امام الحرمين اهـ * الثالث ان عدم القبول يوافقه ما قرروه فى بحث الاجازة حيث قالوا واللفظ للتقريب للنووى واذا قال المسمع بعد السماع لا تروه عنى أو رجعت عن اخبارك ونحو ذلك غير مسند ذلك الى خطا منه أو شك ونحوه لم تمتنع روايته أى فان أسنده الى ذلك امتنعت اهـ وذلك انه لانه اذا كان الشك يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى فقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع فى الاسناد الى نحو الشك اللهم الا أن يفرق بان الاسناد الى الشك المذكور يقتضى الشك فى أصل الورود ولا كذلك التكذيب المذكور فانه انما يقتضى نفى روايته هو فقط فليتأمل وأما الاسناد الى نحو الخطا ففيه نظر ويحتمل عدم الامتناع لانه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب * الرابع قال شيخ الاسلام والمراد بالمروى ما تكاذبا فيه سواء كان حديثا أو بعضه اهـ أى فلا يقدح

عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوى الخبر والقياس حينئذ (والا) أى وان لم تعرف العلة بنص راجح بان عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح (قبل) أى الخبر مثال الخبر المعارض للقياس حديث الصحيحين واللفظ للبخارى لا تصروا الابل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد فانه بخير النظرين بعد ان يحلبها ان شاء أمسك وان شاء ردها وصاعا من تمر فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس فيما يضمن به المتلف من مثله أو قيمته وتصروا بضم التاء وفتح الصاد من صرى وقيل بالعكس من صر (و) قال أبو على (الجبائى لابد) فى قبول خبر الواحد (من اثنين) يرويانه (أو اعتضاد) له فيما اذا كان راويه واحدا كأن يعمل به بعض الصحابة أو ينتشر فيهم لان أبا بكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة ابن شعبة انه صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس وقال هل معك غيرك فوافقه محمد بن مسلمة الانصارى فانفذه أبو بكر لها رواه أبو داود وغيره وعمر رضى الله عنه لم يقبل خبر أبى موسى الاشعرى انه صلى الله عليه وسلم قال اذا استأذن

التكذيب فى باقى مرويات الفرع كما تقدم عن التقريب * الخامس لو عاد الاصل وحدث به أو حدث به فرع آخر ثقة عنه ولم يكذبه فهو مقبول صرح به القاضى أبو بكر والخطيب وغيرهما (قوله لاحتمال نسيان الاصل) أقول لا يخفى ان قبول خبر العدل والعمل به لا يتوقف على ظن صدقه كما يعلم من تصفح كلام الفقهاء ومن ذلك قولهم فى باب الشفعة لو أخبر الشفيع بالبيع ثقة فلم يصدقه لم يعذر وايجابهم الصوم بشهادة عدل وكذا باخبار فاسق فى حق من ظن صدقه ولو اشترط فى العدل ظن الصدق استوى مع الفاسق وقد فرقوا بينهما كما ترى وكما يدل عليه اطلاق المصنف وغيره هنا وجوب العمل بخبر الواحد وكما يدل عليه قوله الآتى وان شك أو ظن والفرع جازم فأولى بالقبول وعليه الاكثر فانه قد لا يحصل ظن الصدق حينئذ مع ايجابهم القبول من غير تفصيل نعم ظن عدم الصدق لا يبعد ان يمنع من القبول بشرط وجود سند معتبر له وهذا أمر آخر لا يختص بهذا بل يجرى فى أصل قبول العدل وان وافقه الاصل واذا علمت ذلك علمت قطعا اندفاع قول شيخنا العلامة اعلم ان القبول منوط بظن الصدق لا بمجرد احتماله ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتساوية فلا قبول الخ فتأمل (قوله فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا) أقول لا يخفى مع أدنى انصاف وأدنى اصغاء للحق وسلامة من العصبية ان حاصل استدلال الشارح كغيره باحتمال النسيان والمقصود منه هو ان الفرع عدل أى شرعا وهو من تكون عدالته ثابتة بحسب الظاهر أعم من ان تثبت أيضا فى الواقع أولا والعدل شرعا يجب العمل بقوله بشرطه اذا كان فيما يعمل فيه بقول العدل ومجرد تكذيب الاصل له لا يوجب كذبه قطعا لاحتمال نسيان الاصل له فلا يكون تكذيبه قادحا فى ثبوت عدالته شرعا والعمل بها كما لو لم يكذبه بجامع ثبوت العدالة شرعا والحكم بها وعدم تحقق المانع منها كما ان تكذيب الفرع للاصل لا يكون قادحا فى عدالة الاصل لثبوتها شرعا والحكم بها وعدم تحقق القادح فيها لجواز ان يكون الفرع صادقا فى تكذيبه والاصل كاذبا فى تكذيبه كذبا لا يقدح فيه ولا فى المروى لنسيانه روايته للفرع فالمفرع فى قول الشارح فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا ليس هو انتفاء الجرح فى الواقع حتى يمنع صحة التفريع بوجود احتمال العمل وحتى ينسب التفريع الى انه مبنى على اشتباه الاحتمال بالمحتمل بل المفرع هو انتفاء الجرح شرعا أى فى الظاهر والحكم أى لا يحكم بجرحه لينتفى قبوله لان ذلك أعنى الظاهر والحكم هو المدار شرعا فيما الكلام باعتباره وهو القبول وعدم القبول كما هو فى غاية الوضوح مما تقرر فى الشرع ولا شبهة لعاقل فى صحة هذا التفريع على هذا الوجه ولا فى حسنه وموافقته لقول العضد وان كان مخالفا بالنسبة للسقوط ما نصه فالاتفاق على انه يسقط المروى أى لا يعمل بذلك الحديث لان أحدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح فى عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك اه فانظر كيف أثبت العدالة محتجا بان المسقط لها لم يعلم بل يحتمل انتفاؤه فى حق كل واحد بعينه فان حاصل هذا تفريع ثبوت عدالتهما على احتمال انتفاء القادح وليس مراده قطعا الا العدالة شرعا كما لا يخفى والحاصل ان كلام الشارح وغيره فى هذا المقام انما هو فى العدالة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لان مناط

عدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع وقال أقم عليه البينة فوافقه أبو سعيد الخدرى فقبل ذلك عمر رواه الشيخان ويقوم مقام التعدد الاعتضاد قلنا طلب التعدد ليس لعدم قبول الواحد بل للتثبت كما قال عمر فى خبر الاستئذان انما سمعت شيأ فأحببت أن أتثبت رواه مسلم (و) قال (عبد الجبار لا بد من أربعة فى الزنا) فلا يقبل خبر ما دونهم فيه كالشهادة عليه وحكى هذا فى المحصول عن حكاية عبد الجبار عن الجبائى ومشى عليه المصنف فى شرح المنهاج فسقط منه هنا لفظة عنه وهو اما تقييد لاطلاق نقل الاثنين عنه كما مشى عليه ابن الحاجب أو حكاية قول آخر عنه فى خبر الزنا * (مسئلة المختار وفاقا للسمعانى وخلافا للمتأخرين) كالامام الرازى والآمدى وغيرهما (ان تكذيب الاصل الفرع) فيما رواه عنه كأن قال ما رويت له هذا (لا يسقط المروى) عن القبول لاحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا

(ومن ثم) أى من هنا وهو ان تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروى أى من أجل ذلك نقول (لو اجتمعا فى شهادة لم ترد)

القبول وعدمه شرعا اللذين هما المقصود بالبيان ههنا انما هو العدالة والجرح بحسب ماذكر واذا علمت ذلك حق التأمل علمت قطعا ان ما وقع فيه شيخنا العلامة ههنا وحسب انه شئ وهو ليس بشئ من تشنيعه على الشارح ونسبته الى الاشتباه حيث قال اعلم ان الاحتمالات أربعة الكذب سهوا وعمدا فى جانب الراوى أو الاصل والجرح لا يثبت مع احتمالى العمد كما لا ينتفى مع احتمالى السهو فلا يصح ان أحد هذين الاحتمالين يوجب نفى الجرح مطلقا القيام كل من الاحتمالين الاولين ثم ثبوت كل من المحتملين الاولين يوجب الجرح وكل من المحتملين الاخيرين يوجب نفيه وهذا الذى قاله الشارح من اشتباه الاحتمال بالمحتمل اه لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح وذلك لانه توهم ان المراد تفريع نفى الجرح فى الواقع وهو خطأ ظاهر لا يليق ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل وانما المراد تفريع نفى الجرح فى الظاهر والحكم لانه المدار لما الكلام فيه من القبول وعدمه كما تبين ولا شبهة فى ان انتفاء الجرح فى الظاهر يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت نفس السهو فى الواقع بخلاف انتفاء الجرح فى نفس الامر فانه انما يتفرع على ثبوت السهو فى الواقع ولا يكفى فيه مجرد الاحتمال لكن الكلام انما هو فى انتفاء الجرح فى الظاهر والحكم لا فى انتفائه فى الواقع وعلمت أيضا ان قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح لاحتمال نسيان الاصل ما نصه يحتمل أيضا صدقه واستواء الاحتمالين مانع من ظن الصدق الذى هو مناط قبول الرواية اه مدفوع لانا لا نسلم استواء الاحتمالين لان احتمال النسيان مؤيد باستصحاب عدالة الفرع المتيقنة فهو ارجح لا يقال واحتمال صدقه مؤيد باستصحاب عدالته هو المتيقنة لانا نقول عدالته لا تقتضى صدقه فى الواقع وانما تقتضى عدم تعمد كذبه لان التعمد هو الذى ينافيها وبالجملة فالحكم بعدالته شرعا قضيته قبوله شرعا من غير اعتبار ظن صدقه كما يعرف من تصفح كتب الاصول والفروع ولهذا صرح الفقهاء فى مواضع بقبول قول العدل من غير شرط وبقبول قول غيره بشرط ظن صدقه وهذا صريح فى ان قبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالفعل والا لاستوى العدل وغيره فتأمله (قوله فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا) فيه أمران * الاول قال الكمال عبارة مقلوبة حقها بتكذيب الآخر له اه (وأقول) لك منع القلب لجواز كون التكذيب مصدرا مضافا للمفعول وقوله للآخر متعلق بالتكذيب على انه حال منه مثلا والمعنى فلا يكون واحد منهما بالتكذيب الواقع عليه الثابت ذلك التكذيب للآخر على سبيل الفاعلية مجروحا * الثانى ان الكلام فى سقوط مروى الفرع وكان يكفى ان يقول فلا يكون الفرع بتكذيب الاصل له مجروحا (قلت) لما فرع المصنف على عدم السقوط عدم رد شهادة الفرع والاصل اذا اجتمعا وكان ذلك يتوقف على انتفاء الجرح عن كل منهما فيما ذكر تعرض الشارح لانتفاء الجرح عن الاصل ايضاحا لذلك التفريع وتوطئة له (فان قلت) عدم السقوط لا يترتب عليه عدم رد الشهادة فانه لا يلزم من قبول المروى قبول الشهادة لان الشهادة أضيق من الرواية كما ذكره الشارح بعد فكيف صح التفريع (قلت) المراد انه لما قبلت روايته دل ذلك على عدالته ومقتضى العدالة القبول الا لمانع والاصل عدمه (قوله ومن ثم لو اجتمعا فى شهادة لم ترد) اعترضه الكورانى بعد ان أيد مختار المصنف حيث قال والحق ما ذهب اليه المصنف لان

الاكثرين على انه لوقال لاأدرى أرويته له أم لايحتج بذلك المروى وعللوه بجواز النسيان وكما احتمل النسيان فى صورة الشك فكذلك فى صورة الانكار فكم من مصر على نفى أمر ثم يقر به معتذرا بالنسيان لكن تعليله بقبول شهادتهما اذا اجتمعا فى قضية ليس بسديد لانا قد ذكرنا ان عدالتهما المحققة لاتزول بالشك فقبول قولهما فى تلك الشهادة لايستلزم قبوله فى الخبر الذى أحدهما كاذب فيه قطعا فالفرق واضح اه (وأقول) أما تأييده مختار المصنف بمسئلة الاكثرين المذكورة أى وهى الآتية فى قول المصنف وان شك أوظن والفرع جازم الخ فظاهر ولو أيد بصورة الظن كان أبلغ والحاصل ان كلا من مسئلة مختار المصنف ومسئلة الاكثرين المذكورة قد يحصل فيهما ظن صدق الفرع وان كذب الاصل الفرع أوظن انه ما رواه له والوجدان يؤيد ذلك فانك قد تجزم بصدق المخبر لك عمن ينكر ذلك الخبر به ولا يتأثر بانكاره وقد لايحصل فيهما ظن صدق الفرع فالقبول فى مسئلة الاكثرين ليس الالوجود العدالة وان لم يظن الصدق بل وان ظن عدمه بلا سند معتبر فليثبت القبول أيضا فى مسئلة المصنف لوجود العدالة والفرق بينهما بقوة المعارض فى مسئلة المصنف وهو تكذيب الاصل وضعفه فى مسئلة الاكثرين وهو ظن الاصل لا أثر له حيث لم يعتبر فى القبول ظن الصدق كما لايخفى وأما اعتراضه تعليل المصنف فيجاب عنه بان وجه كلام المصنف قياس قبول المروى على قبول شهادة الكاذب منهما مع قيام المعارض فيهما من تكذيب الاصل فى الاول وكذب الشاهد فى الثانى فكما لم يعتبر الكذب لاحتمال عدم التعمد فلا يعتبر تكذيب الاصل لاحتمال نسيانه مع عدالة الراوى المقتضية للقبول فلا يضر تحقق كذب أحدهما فيما زعمه لاحتمال انه الاصل فلا يسقط مقتضى العدالة المحققة بمجرد احتمال كذب الفرع وصدق الاصل فاندفع قوله غير سديد الخ (قوله ان أحدهما كاذب ولابد) أى كاذب سهوا كذا قال شيخنا العلامة قال كما يشير اليه بقوله الآتى اذا كان عمدا اه (وأقول) مما يبطل ما قاله قول الشارح ولابد فان معناه ان كون أحدهما كاذبا أمر لازم ولزوم كذب أحدهما سهوا باطل قطعا لجواز أن يكون عمدا فالصواب ان المراد أعم من كونه سهوا أوعمدا وأما قوله كما يشير اليه بقوله الآتى الخ فمما يتعجب من الاستدلال به على مازعمه لان حاصل قوله الآتى المذكور كما هو ظاهر ان الكذب المحتمل انما يسقط العدالة على تقدير أحد قسميه وهو أن يكون عمدا ولا يخفى صراحة هذا فى تعميم الكذب فى ذلك القول فكيف مع ذلك يسوغ لمتأمل ان يحصره فى العمد ويستدل به على تقييد الاول بالسهو فاعرف أمثال هذا التساهل من الشيخ وعدم إمعان التأمل وقس عليه اعتراضاته على المصنف والشارح ليهون عليك الحال فى ردنا تلك الاعتراضات على المصنف بما لامزيد عليه وبالله المستعان (قوله لان كلا منهما يظن انه صادق والكذب على النبى الذى يؤول اليه الامر فى ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عمدا) قال شيخنا العلامة قوله اذا كان عمدا وهو منتف فيما نحن فيه اذ الفرض ان كلا منهما عدل وهو لا يتعمد الكذب عليه عليه أفضل الصلاة والسلام ومقتضى كلامهم انهم حملوا الكذب على العمد ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لان عدالته معلومة وكذبه محتمل واليقين لايرفع بالشك الخ اه (وأقول) لايخفى ان معنى هذا التعليل الذى ذكره الشارح هو ان الكذب على النبى صلى الله عليه وسلم الذى يؤول الامر على تقدير كونه من

ووجه الاسقاط الذى نفى الآمدى الخلاف فيه ان أحدهما كاذب ولابد ويحتمل ان يكون هو الفرع فلا يثبت مرويه ولا ينافى هذا قبول شهادتهما فى قضية لان كلا منهما يظن انه صادق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم الذى يؤول اليه الامر فى ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عمدا

الراوى انما يسقط العدالة اذا كان عمدا الا أن كونه عمدا غير محقق فلا يحكم بسقوط العدالة المحققة بمجرد الاحتمال فقول شيخنا ومقتضى كلامهم انهم حملوا الكذب على العمد الخ غير صحيح فانهم لم يحملوه على العمد كما ترى بل غاية الامر أنهم حكموا باحتماله واحتمال كونه عمدا فكان الصواب أن يقول ومقتضى كلامهم انهم جوزوا الكذب وجوزوا كونه عمدا ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لان عدالته معلومة الخ فتامل (قوله ولواستوضح المصنف على الاول الخ) قال شيخنا العلامة قد يرد الاستيضاح بان قبول الشهادة مشروط بظن الصدق فيها للعدالة وهو ثابت اذ صح تبين انها لا تسقط بالتكذيب عمدا العدم تعين محله ولا سهو العدم منافاته لها والرواية مشروطة بظن الصدق فيها وهو مع التكذيب منتف لقيام الاحتمالات والحاصل ان التكذيب المبهم محله مسقط للرواية دون الشهادة انتهى (وأقول) ماذكره وحصله ممنوع بل تحكم بل العبرة فى كل من الشهادة والرواية بمظنة الصدق وهو العدالة شرعا وان لم نظن نحن الصدق بالفعل كما هو ظاهر من محله بل نص العلماء على ان باب الشهادة أضيق وأكثر شروطا من باب الرواية وانه يتوسع فى الرواية مالا يتوسع فى الشهادة يقتضى ان الرواية أولى بالقبول مع الاحتمال من الشهادة لا يقال لكن بينهما هنا فرق فانه بتقدير تحقق الكذب عمدا يلزم انتفاء المروى ولا يلزم انتفاء المشهود به لان المروى متعلق الرواية والمشهود به ليس متعلق الشهادة لانا نقول اما اولا فلا أثر لهذا الفرق لانه يكفى فى الجامعية ان الكذب عمدا يوجب سقوط قوله بالنسبة للمشهود به فكما لم يؤثر مجرد احتمال ذلك مع ثبوت العدالة شرعا فلا يؤثر احتماله بالنسبة للمروى مع ثبوت العدالة شرعا وأما ثانيا فلا نسلم ان تحقق الكذب عمدا يلزمه انتفاء المروى فى الواقع بل يمكن اجتماعهما بأن يتحقق فى الواقع رواية الاصل لذلك المروى ثم يتعمد الفرع روايته عنه مع اعتقاده عدم روايته له لا يقال سلمنا ذلك لكن المروى ساقط الثبوت من حيث رواية الفرع على ذلك التقدير والكلام فى ذلك لانا نقول والمشهود به ساقط الثبوت من حيث شهادة الفرع على ذلك التقدير والكلام فى ذلك فليتأمل (قوله لما تقدم من احتمال نسيان الاصل) قال شيخنا العلامة وفى توجيه الشارح ماصر من اعمال أحد الاحتمالين دون الآخر فان أراد ان احتمال النسيان ترجح بجزم الفرع فلا بد من جعل الجزم المذكور جزأ من علة القبول (وأقول) وجه اعمال الشارح أحد الاحتمالين دون الآخر موافقته للعدالة المحققة المستصحبة عند الشك فلا حاجة الى الجعل المذكور (قوله ان كان غيره لا يغفل) قال شيخنا العلامة صريح كلام ابن الحاجب والعضد ان غير الراوى اذا كان لا يغفل أى لكثرتهم لا يقبل خبر الراوى للزيادة اتفاقا (وأقول) اما أولا فهذا انما يرد لو سلم مادل عليه كلامهما من ثبوت الاتفاق وهو فى محل المنع ومما يؤيد منعه وراء كلام المصنف المتفق على سعة اطلاعه وكثرة استدراكه على غيره وكونه حجة فى تحرير الوفاق والخلاف مادل عليه كلام غيرهما من انه محل خلاف أو لم يثبت الاتفاق عليه وقد عبر الصفى الهندى بعد اطلاق حكايته القبول والمنع والتوقف بقوله ومنهم من فصل وقال ان الذين لم ينقلوا الزيادة ان كانوا جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة ابتداء ودواما لم يقبل والاقبلت انتهى ولو ثبت الاتفاق المذكور ماصح له مقابلة هذا التفصيل بما قبله وعبارة

(وان شك) الاصل فى انه رواه للفرع (أو ظن) انه ما رواه له (والفرع العدل جازم) بروايته عنه (فاولى بالقبول) للخبر مما جزم فيه الاصل بالنفى (وعليه) اى على القبول (الاكثر) من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الاصل ووجه عدم القبول القياس على نظيره فى شهادة الفرع على شهادة الاصل وأجيب بالفرق بان باب الشهادة أضيق اذ اعتبر فيه الحرية والذكورة وغيرهما ولو ظن الفرع الرواية وجزم الاصل بنفيها اوظنه قال فى المحصول فى الاول تعين الرد وفى الثانى تعارضا والاصل العدم والاشبه القبول (وزيادة العدل) فيما رواه على غيره من العدول (مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس) بان علم تعدده لجواز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم ذكرها فى مجلس وسكت عنها فى آخر أولم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب فى مثل ذلك التعدد (والا) أى وان علم اتحاد المجلس (فثالثها) أى الاقوال (الوقف) عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها والثانى عدمه من لجواز خطا زاد فيها

(والرابع ان كان غيره) أى غير من زاد (لا يغفل) بضم الفاء (مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل) أى الزيادة

تقريب النووى ومذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين قبولها أى الزيادة مطلقا وقيل لاتقبل مطلقا وقيل تقبل ان زادها غير من رواه ناقصا ولاتقبل ممن رواه مرة ناقصا وقسمها الشيخ أى ابن الصلاح أقساما أحدها زيادة تخالف الثقات فترد كما سبق أى لشذوذ الزيادة حينئذ الثانى مالامخالفة فيه كتفرد ثقة بجملة حديث فيقبل قال الخطيب باتفاق العلماء الثالث زيادة لفظة فى حديث لم يذكرها سائر رواته كحديث جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا انفرد أبو مالك الاشجعى فقال وتربتها طهورا فهذا يشبه الاول أى المردود من حيث ان مارواه الجماعة عام ومارواه المنفرد خاص ويشبه الثانى أى المقبول من حيث انه لامنافاة بينهما والصحيح قبول هذا الاخير انتهى فلم يتعرض لهذا التفصيل لكن نقله السيوطى فى شرحه عن ابن الصباغ من جملة مقالات أخر حكاها عن أربابها ولو كان هذا محل وفاق لم يسغ نقله عن ابن الصباغ دون غيره مقابلا به مقالات غيره المطلقة عن هذا التفصيل وحكى شيخ الاسلام فى شرح الالفية أقوالا كثيرة فى القبول والرد معبرا فى كل منها بقيل منها قوله وقيل لاتقبل ان كثر الساكتون عنها ولم يغفل مثلهم عن مثلها انتهى ولو كان هذا محل وفاق لم يصح هذا الصنيع وأما ثانيا فمن تتبع صنيع الائمة فى حكاية الخلاف علم انهم قد يخصون بعض الاقوال بذكر زيادة ليست من محل الخلاف وسبب ذلك اختصاص بعض المختلفين بالتصريح بتلك الزيادة وسكوت غيره عنها مع انه يقول بها فيقصد عند حكاية الخلاف حكاية ماوقع على الوجه الذى وقع مع اعتقاد الاتفاق على بعض ماأضيف لبعضهم دون بعض وهذا مما لايمترى فيه من له أدنى خبرة بصنيع الائمة فلم يلزم من ذكر الرابع فى عبارة المصنف ان جميع مافصل فيه محل خلاف فتدبر (قوله والمختار وفاقا للسمعانى المنع ان كان غيره لايغفل أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها) أقول لايخفى مع أدنى تامل ان حاصل هذه العبارة أمران الاول منع القبول فى حالتين احداهما أن يكون غير من زاد لايغفل مثلهم عادة عن الزيادة سواء كانت مما تتوفر الدواعى على نقله أولا والثانية أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعى على نقله سواء كان غير من زاد يغفل مثلهم عادة أولا والامر الثانى القبول فى غير هاتين الحالتين وهو أن يكون مثلهم يغفل ولا تتوافر الدواعى على نقله ولاشبهة لعاقل فى صحة هذا التفصيل ووجاهته فانه لايخفى ان كلا من الحالتين فى الامر الاول معقول فى نفسه لافساد فيه ولااختلال بوجه وان الحكم بمنع القبول فيهما فى غاية الوضوح والحكم فى الحالة الثانية بمنع القبول مع اقتضاء كون الزيادة مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا القطع بكذبها لااشكال فيه لان ذلك الاقتضاء مما يؤكد ذلك الحكم ويبينه وهذا فى غاية الظهور غاية مايختلج به الوهم هنا أن يقال هذا معلوم فلا حاجة اليه وهذا وهم فاسد اما أولا فان كونه معلوما لايمنع ذكره هنا لاستيعاب أقسام ذلك التفصيل المختار وأما ثانيا فللاشارة الى أنه لافرق فى تلك الحالة بين أن يكون غير من زاد يغفل مثلهم أولا دفعا لما قد يتوهم من قبول الزيادة اذا كان مثلهم يغفل لاحتمال ان سبب عدم روايتهم لها غفلتهم أو يقال هذا يقتضى ان ماتتوافر الدواعى على نقله من محل الخلاف وهو غير صحيح لما تقدم ان ماتتوفر الدواعى على نقله يقطع بكذب نقله بطريق الآحاد

والاقوال (والمختار وفاقا للسمعانى المنع) أى منع القبول (ان كان غيره) أى غير من زاد (لايغفل) أى مثلهم عن مثلها عادة (أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها)

وهذا أعني دعوى الاقتضاء المذكور ممنوع اذ لا يلزم من ذكر بعض الاحوال في بعض أقوال
الخلاف كونه من محل الخلاف بل قد يذكر في بعضها بعض الامور المتفق عليها الاختصاص
قائله بذكره لاعتنائه باستيفاء أقسام الحكم عنده والتأكيد في دفع التوهم عنده مع سكوت
غيره عنه مع كونه يقول به فيقصد حاكي الخلاف حكاية ما وقع من الائمة على الوجه الذي وقع
من غير تصرف فيه كما تقدم بيان ذلك على انه يمكن أن يكون ما تتوفر الدواعي على نقله من
محل الخلاف بالنظر للرافضة المخالفين في كونه مقطوعا بكذبه وان لم يصرح بمخالفتهم هنا
فيكون التعرض لهذا القسم اشارة الى خلافهم فيه وان الامر الثاني أيضا معنى معقول في
نفسه لا فساد فيه ولا خلل وان الحكم بالقبول فيه في غاية الوضوح أيضا لوجود شرط القبول
من غير عارض والحاصل انه لا خلل بوجه في هذه المعاني المذكورة في هذا التفصيل ولا في
الاحكام المبينة لها واذا علمت ذلك علمت علما قويا ان ما أطال بالتشنيع به على المصنف ههنا
شيخنا العلامة حيث قال ما نصه قوله وكانت تتوفر الدواعي على نقلها معنى تتوفر تكثر
وتجتمع ومعنى الدواعي الاسباب الباعثة فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل
تواترا فالنقل الواقع في السبب وهو الذي تتوفر الدواعي عليه هو النقل مطلقا لا بقيد التواتر
والنقل الواقع في المسبب وهو الذي تقضي العادة به هو النقل المتواتر لا مطلقا يرشدك الى هذا
قول ابن الحاجب وغيره اذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير
فهو كاذب قطعا اذا علمت هذا تبين لك ان تقدير الشارح تواترا بعد قول المصنف في المقطوع
بكذبه والمنقول آحادا مما تتوفر الدواعي على نقله غير مسلم وان التفصيل الذي اختاره المصنف
هنا غير صحيح لان الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواترا فنقله آحادا يوجب
القطع بكذبه سواء كان غير الناقل يغفل مثله أم لا اهـ خطأ ظاهر كما هو في غاية الظهور خصوصا
بعد تأمل ما قررناه فان قوله لان الذي تتوافر الدواعي على نقله الخ ان أراد به ان كلام المصنف
أفاد خلاف ذلك فهو باطل بلا شبهة كما لا يخفى مع تأمل ما قررناه فانظر الى الامرين اللذين هما
حاصل عبارة المصنف كما بيناه هل تجد في واحد منهما مخالفة بوجه من الوجوه لما ذكر كلا والله
بل كلام المصنف في هذا القسم مصرح بعدم القبول وعدم القبول لا ينافي انه لقضاء العادة
بكذبه وان لم يصرح بذلك هنا لان عدم القبول صادق مع القطع بالكذب كما هو بديهي
غاية ما يتوهم ان كلام المصنف يقتضي ان ذلك محل خلاف وقد تبين بما لا مزيد عليه انه
لا يقتضي ذلك لانه كثيرا ما يذكر في حكاية الخلاف بعض الاحوال المتفق عليه مضافا لبعض
الاقوال دون غيره لسبب الذي تقدم بيانه على انه لو سلم اقتضاؤه ذلك لكن هذا لا يقتضي
بطلان التفصيل كما هو جلي لان التفصيل صحيح في نفسه اذ لا معنى لصحته الا ثبوت الاحكام
المبينة فيه وهي ثابتة قطعا وأما اقتضاؤه ان بعض أحواله محل خلاف مع انه محل وفاق فهذا أمر
خارج عن صحة التفصيل لو فرض بطلان هذا لم يلزم من بطلانه بطلان التفصيل لظهور ان أحكام
التفصيل شيء وان كونها محل خلاف أو وفاق شيء آخر فكيف يقتضي بطلان أحدهما لو
فرض بطلان الآخر وان سلم ان كلام المصنف لا يفيد خلاف ذلك فتعليل عدم صحته بما
لا معنى له بل هو هوس واضح والذي يظهر لي ان منشأ هذا الاعتراض الفاسد سقم النسخة

الواقعة للشيخ وانها هكذا وكانت تتوفر الدواعي بالواو فيكون توفر الدواعي شرطا في الرد اذا كان مثلهم لا يغفل ومفهوم هذا انه يقبل اذا كان مثلهم يغفل وان مجرد توفر الدواعي لا يقتضي الرد مع أنه يوجب القطع بالكذب مطلقا وهذه النسخة تحريف بلا نزاع وخلاف لفظ المصنف من غير دفاع وانما لفظه هكذا أو كانت باو كما اتفقت عليه النسخ الصحيحة ومن العجاب ماجرت به عادة الشيخ كما علمناه بالمشاهدة من تعويله في هذا الكتاب وغيره على ما يقع له من النسخ السقيمة وبناء التشنيعات الشنيعة عليها من غير مراجعة غير النسخة التي بيده ولا مراعاة احتمال سقمها وتحريفها واقد شاهدناه غير مرة في تدريسه تفسير البيضاوي يبالغ في بعض الاشكالات أو الاعتراضات فيبين له الحاضرون ان نسخته سقط منها نحو السطر والسطرين مما أوجب سقوطه ما وقع فيه من الاشكال والاعتراض فينتقل عما كان فيه ولا يلتفت لاصلاح نسخته ومما يرشدك الى ان المنشا ما ذكرناه دليله المذكور وقوله في صدر القولة قوله وكانت فانه بالواو كما هو كذلك في خط بعض الفضلاء الناقلين من خطه وهذا أمر مشكل يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع ولا حول ولا قوة الا بالله وأن قول شيخنا الشهاب في قول المصنف أو كانت تتوفر الدواعي على نقله ما نصه قد مر أن الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواترا وما كان كذلك فنقله آحادا مقطوع بكذبه فلا يحسن جعله من محل الخلاف اللهم الا أن يقال الذي مر مفروض فيما اذا كانت الدواعي تتوفر على نقله تواترا كما صرح به الشارح فيما مر بتقييد النقل بالتواتر ويكون المراد هنا توفر الدواعي على مطلق النقل انتهى مدفوع لانه لا يلزم من ذكر المصنف هذا القسم في مختاره كونه من محل الخلاف كما تبين بما لا مزيد عليه وأما اعتراض شيخنا العلامة على الشارح حيث قال اذا علمت ذلك تبين لك ان تقدير الشارح الى قوله غير مسلم فلك أن تقول في دفعه بعد أن تعلم انه لم ينفرد بذلك التقييد كما سبق الى أوهام الجهلة القاصرين بل سبقه اليه غيره من الائمة كامام أئمة الدنيا الامام فخر الدين فقد عبر بقوله القسم الثاني الامر الذي لو وجد لتوفرت الدواعي على نقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كاصول الشرع أو لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة أو لهما جميعا كالمعجزات انتهى أما أولا فغاية ما لزم مما مهده لذلك الاعتراض كون توفر الدواعي على نقل شئ مستلزما عادة لكون ذلك النقل على سبيل التواتر ألا ترى الى قوله فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواترا فان حاصله بلا خفاء ما قلناه من ان توفر الدواعي على النقل يستلزم كون ذلك النقل على وجه التواتر وحينئذ فغاية ما وقع فيه الشارح انه صرح باللازم وذلك امر معهود لا محذور فيه ولا غرابة حتى يتوجه عليه المنع وعدم التسليم وفائدته هنا التاكيد ودفع كون النقل المجرور بعلى مقيدا بما قيد به قوله المنقول من قوله آحادا كما قد يتوهم من العبارة واما ثانيا فبان للشارح ان يمنع كون توفر الدواعي على النقل مطلقا مستلزما لكون النقل تواترا وذلك لان قوله على نقله كما هو قضية ما قرره يتعلق بالدواعي بمعنى البواعث فالمعنى تكثر البواعث على نقله وللمانع ان يمنع ان مطلق كثرة البواعث على النقل مستلزم عادة للنقل تواترا وان يسند هذا المنع بان الآحاد مما قامت الدواعي على نقلها اذ لا يسع احدا دعوى انتفاء الدواعي الى نقلها مطلقا مع ان

الداعي

وبهذا يزيد هذا القول على الرابع وان لم يكن الامر كذلك قبلت (فان كان الساكت)

الداعى الى نقلها قد يكون كثيرا الا ان مطلق الكثرة لا يكفى فى التواتر كما هو معلوم فليتامل (قوله وبهذا يزيد هذا القول على الرابع) اقول فيه بحث من وجهين الاول ان الظاهر ان عدم القبول اذا كانت مما تتوفر الدواعى على نقله اى تواترا محل وفاق لانه حينئذ يقطع بكذب رواتها آحادا فالرابع أيضا قائل بالمنع اذا كانت مما تتوفر الدواعى على نقله كما علم كل ذلك مما قررناه فيما تقدم فلا زيادة لهذا القول بهذا على الرابع اللهم الا ان يريد الزيادة بحسب الظاهر والتصريح بها فانه لم يصرح بها فى الرابع وان وافق على حكمها او الا ان يكون المراد توفر الدواعى على مطلق نقلها على ما تقدم الثانى انه يمكن الاستغناء عن الاعتذار عن المصنف اذ ليس فى كلامه ما ينفى انه اراد الرابع لكنه زاد على ما صرح به فيه ما هو مراد قائله واعدم التصريح به فيه لم يقل والمختار الرابع (قوله فان كان الساكت اضبط الخ) فيه امران قال الكمال تخصيص لمحل الخلاف السابق فى حالة اتحاد المجلس بغير هاتين الصورتين اه واحترز باتحاد المجلس عن تعدده فلا فرق حينئذ (واقول) من المعلوم انه لا يتاتى تخصيص القول الرابع باعتبار شقه المذكور فى المتن لانه اذا امتنع القبول بمجرد أن الساكت لا يغفل مثلهم فبالاولى اذا انضم الى عدم الغفلة اضبطيتهم ومن هنا يظهر تقييد الساكت فى قول المصنف فان كان الساكت اضبط بما اذا كان مثله يغفل كالواحد وعدم تاتى تقييد المختار باعتبار شقه المذكور فى المتن لانه اذا امتنع القبول بمجرد عدم غفلة مثلهم او توفر الدواعى على نقل الزيادة فكيف اذا انضم الى ذلك الاضبطية وحينئذ يظهر اشكال قول شيخ الاسلام قوله فان كان الساكت اضبط الخ تقييد لمحل المختار السابق اه بل كونه تقييدا للمختار ينافى ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب بقوله لا يقال اضبطية الساكت أقوى من عدم غفلته عن الزيادة ومن توفر الدواعى على نقلها فيكون اولى منها بمنع القبول لانا نقول لا نسلم ذلك بل الامر بالعكس كما لا يخفى على المتامل على ان العلامة الابيارى حكى قولا فى الساكت الاضبط ان الزيادة تقبل واستظهره اه وذلك لان حاصل السؤال انه كان ينبغى عدم القبول هنا بالاولى لان الاضبطية اقوى من عدم الغفلة فاذا منع عدم الغفلة القبول فلتمنعه الاضبطية بالاولى لان منع الاقوى اولى منع الاضعف وهذا صريح فى تصوير المسئلة بما اذا كان الساكت مما يمكن غفلته عادة ولم تتوفر الدواعى لكنه اضبط والا لم يتات قول السائل ان الاضبطية اولى بمنع القبول من عدم الغفلة وتوفر الدواعى لانه مع تحقق عدم الغفلة او توفر الدواعى لا يتصور الا عدم القبول وحاصل الجواب منع اقوية الاضبطية عليهما بل هما أقوى منها فلذا ثبت عدم القبول معهما ولم يثبت معها بل حصل التعارض معها المحتاج الى الترجيح اللهم الا ان يريد تقييد محل المختار باعتبار شقه المحذوف ولا يخفى ما فيه من التعسف أو يريد بكونه تقييد المحل المختار أنه يؤخذ منه تقييد محل المختار بضد ذلك وهو أن لا يكون الساكت اضبط ولا صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل ويرد على هذا أنه يلزم من كونه لا يغفل عادة انه اضبط فلا يتاتى تقييده بعدم الاضبطية وان مفهومه حينئذ انه لو كان اضبط لم ينتف القبول بل يثبت التعارض فيلزم المحذور وهو انتفاء القبول مع انتفاء الغفلة عادة ووجود التعارض اذا اجتمع انتفاء الغفلة عادة مع الاضبطية الا ان يجاب عن الاول بانه لا يلزم من عدم الغفلة عادة للكثرة الاضبطية وبالجملة فالوجه تصوير

المسئلة بما اذا تساوى الجانبان فى امكان الغفلة عادة اوفى عدمها وزاد الساكت بالاضبطية فليتامل اويريد بمحل المختار محل الخلاف كما عبر به الكمال وقد يشعر بذلك تعبيره بمحل المختار دون المختار ومع ذلك لابد من استثناء الشق المذكور فى كل من الرابع والمختار فليتامل (قوله اى غير الذاكرلها) قال شيخنا الشهاب فسر بذلك لان الساكت عن الشئ يفهم انه عالم به وقال مرة اخرى فسر الساكت بذلك لان المصنف قسم الساكت الى اضبط والى مصرح بنفيها والمصرح بالنفى غير ساكت وان كان غير ذاكرلها اه (قوله كأن قال ماسمعتها) اقول فيه امران * الاول ان ذلك مقيد بما اذا لم يقطعه قاطع عن سماعها كما بينه الكمال وغيره أى فان قطعه قاطع عنه فلا معارضة كما هو ظاهر * والثانى انه نبه بذلك على ان المراد من نفى الزيادة الاعم من نفى سماعها خلافا لما قد يتوهم من المتن لان ذلك الاعم هو الذى يصح تقسيمه والى ما يكون على وجه يقبل كهذا المثال والى ما يكون على وجه لا يقبل كأن قال لم يقلها النبى صلى الله عليه وسلم فهو تبيين لمراد المتن ليصح تقسيمه المذكور كما هو حق الشرح فقول شيخنا العلامة هذا المثال فى التحقيق نفى لسماع الزيادة لا لها ان اراد به الاعتراض عليه بان المثال غير مطابق كان اعتراضا فاسدا منشؤه الغفلة الفاحشة عن المقصود (قوله تعارضا) قال شيخنا العلامة هذا خلاف قاعدتهم المشهورة من ان المثبت مقدم على النافى (واقول) القائل بذلك يخصص القاعدة المشهورة بغير ذلك وما قال هذا الا عن علم بتلك القاعدة وممارسة لها وللتخصيص وجه وجيه فان النافى هنا لما كان أيضا راوى الخبر كان له مزيد علم بالحال وكان الظاهر احاطته بجميع اجزاء الخبر لا سيما مع اتحاد المجلس فصار نفيه لسماع تلك الزيادة معارضا قويا للاثبات ولا كذلك مجرد الاثبات والنفى كما فى بقية الصور واذا كانت القاعدة المذكورة محل خلاف كبير كما سيأتى فى كتاب التعادل والتراجيح فلا غرابة فى تخصيصها بما ذكر ولا يعارض ما قلناه ما ذكره فى جواب السؤال الذى اورده من أنهم وجهوا القاعدة بان المثبت مدع للعلم والنافى ناف للعلم لظهور الفرق بين نفى ونفى فكلامهم فى نفى لا يكون على الوجه الذى بيناه وبالجملة فمن يقول مع ما هنا بتلك القاعدة لا يسعه الا تخصيصها وتخصيصها مما لا يصد عنه عقل ولا نقل فليتامل (قوله ولو رواها مرة وترك أخرى فكرا وبين رواها احدهما دون الآخر) قال الكمال أى وسيأتيك قريبا ان الاكثر على القبول فهو احالة فى المتن على لاحق يأتى قريبا فى قوله ولو انفرد واحد عن واحد اه (واقول) كون الاحالة على اللاحق بعيد وخصوصا على ظاهر كلام الشارح من تخصيص ذلك اللاحق بالرواية عن الشيخ فان هذا المذكور هنا فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر من الصنيع ففرض هذا وفرض ذلك اللاحق متباينان ولا خفاء فى منافاة ذلك لما بين به الشارح التشبيه فى قوله فكرا وبين بقوله فان اسندها وتركها الى مجلسين اوسكت فمات الخ فان هذا التفصيل الذى بين به هذا التشبيه غير مستفاد لا من المتن ولا من الشرح فى ذلك اللاحق فلا تتأتى تلك الحوالة ولا تمتنع بل الظاهر ان تكون الحوالة على الكلام السابق فانه ظاهر فى هذا التفصيل الذى بين به الشارح وجه التشبيه اما قوله فان اسندها وتركها الى مجلسين اوسكت فمات فمستفاد من قول المصنف وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس فانه شامل قطعا لما اذا كان الساكت واحدا

عنها أى غير الذاكرلها ممن ذكرها (او اضبط) صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل) كأن قال ماسمعتها (تعارضا) أى الخبران فيها بخلاف ما اذا نفاها على وجه لا يقبل بان محض النفى فقال لم يقلها النبى صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك (ولو رواها) الراوى (مرة وترك اخرى فكرا وبين) رواها احدهما دون الآخر

وما

فان اسندها وتركها الى مجلسين اوسكت قبلت او الى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو وفي الترك وقيل لا لجواز الخطا في الزيادة وقيل بالوقف عنهما

وما اذا كان عددا واما قوله او الى مجلس يقبل فقبل الخ فيستفاد من قوله والاقتاثها الوقف فانه شامل قطعا أيضا لما ذكر وقد ذكر فيه ثلاثة اقوال الوقف القبول عدمه غاية الامر انه صرح بالوقف واشار به الى الآخرين اللذين صرح بهما الشارح ولهذا ذكر الشارح هنا هذ الاقوال الثلاثة بتوجيهاتها على وفق ما ذكرها هنالك وترك الرابع لانه لا يتاتى هنا بتمامه اذ من جملة تفصيله ان يكون الساكت جمعا لا يغفل مثله وهذا لا يتصور هنا اذ الفرض ان الساكت واحد وكذا المختار لانه أيضا لا ياتى بتمامه هنا لما ذكر أيضا (فان قلت) هل يعلم الراجح هنا عند اتحاد المجلس مما هنالك بمقتضى هذه الحوالة (قلت) نعم لان الراجح هنالك عدم القبول اذا كان الساكت جمعا لا يغفل او كانت الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقله والقبول في غير ذلك بان لا يكون الساكت جمعا او يكون جمعا يغفل مثله عادة وما هنا من غير ذلك الا ان تكون الزيادة مما تتوفر الدواعي على نقلها فيعلم القبول فيه فيما عدا ما تتوفر الدواعي على نقلها واما سكوته عن استثناء ذلك فلظهوره فتامله فانه حسن جدا غفل عنه المحشيان قطعا وحينئذ فقول المصنف فكراوبين أي وقد علم حكمهما وهو القبول مما تقدم حتى على مختار المصنف لشموله لهما ولعل الشارح انما سكت عنه لظهوره وبما تقرر يظهر عذر الشارح في حله قول المصنف الآتي ولو انفرد واحد عن واحد على الرواية عن الشيخ وذلك لما تبين من ان انفراد الواحد عن الواحد في الرواية عن النبي صلى الله عليه وسلم داخل في الكلام السابق ومستفاد منه فليتدبر (قوله فقيل تقبل الخ) فيه امران • الاول انه ينبغي ان محل ذلك اذا لم تغير الزيادة الاعراب والا تعارضا كما صرح به الصفي الهندي حيث قال اما اذا اختلفت رواية الواحد في ذلك بان روى مرة مع الزيادة وأخرى بدونها فان اسند الزيادة الى مجلس غير مجلس الحديث الناقص قبلت الزيادة مطلقا كما فيما اذا تعدد الرواة وان اسندهما الى مجلس واحد فان غيرت الزيادة اعراب الباقي ولم يصرح بنسيانه في تلك المرة ولا سهوه في مرة الزيادة تعارضت روايتاه كما في الراويين وان لم تغير اعراب الباقي فاما ان تكون مرات رواية الزائد اقل من مرات رواية الناقص او مساوية او زائدة فان كانت اقل لم تقبل الزيادة الا ان يصرح بنسيانه وسهوه في المرات الكثيرة وبذكرها في المرات القليلة فههنا يقبل التصريح بذلك لانه لا بد من حمل احدى الروايتين على السهو اذ تعمد الكذب ينفيه ظاهر عدالته وحمل الاقل على السهو أولى وان كانتا متساويتين او كانت مرات الزيادة زائدة فههنا تقبل لما تقدم من ان حمل السهو على نسيان ما سمعه اولى من حمله على توهم انه سمع ما لم يسمعه اه وهذا التفصيل الذي ذكره فيما اذا لم تغير تبع فيه المحصول والمصنف تبع فيما اشار اليه من حكاية الاقوال التي بينها الشارح ابن الحاجب وغيره • والثاني قال شيخنا العلامة اعلم ان هذا الخلاف لا يجري على ما سيجيء من ان حذف بعض الخبر جائز الا ان يدعى ان مرادهم ان الحذف معه قرينة خفية (واقول) هذا اشتباه عجيب ولا حاجة الى دعوى ما ذكر فانهما مسئلتان مختلفتان فصورة هذه ان تجهل الزيادة فيرويها واحد مرة ويتركها أخرى فهل نقبله وصورة تلك ان يسمع الراوي خبرا فهل يجوز له ان يروي بعضه دون بعض ومن ذلك من ترك الزيادة فيما نحن فيه ان كان علمها فالغرض من الاولى بيان القبول وعدمه مع قطع النظر عن الجواز وعدمه ومن الثانية

الجواز وعدمه مع قطع النظر عن القبول وعدمه على انه لاحاجة لذلك كله لان الساكت لم يرو الزيادة لعدم سماعه اياها فلا يصدق عليه حذف بعض الخبر لان محله فيمن بلغه شئ فحذف بعضه اوفيمن انفرد برواية شئ وحذف بعضه ولم يعارضه غيره برواية المحذوف أيضا فتامله وشتان ما بين المقامين وليت شعرى كيف خفى ذلك مع وضوحه على الشيخ (قوله ولو غيرت اعراب الباقى تعارضا) اقول فيه امور * الاول انه شامل لما لو كان الساكت جمعا لا يغفل مثلهم وهو لا يجتمع مع ما تقدم من عدم القبول حينئذ عند عدم تغير الاعراب فانه اذا انتفى القبول مع عدم التغيير فهو اولى فكيف يتصور انتفاء القبول مع عدم التغيير والتعارض مع التغيير بل يشكل على الوقف ايضا لانه دون التعارض فالوجه تقييد ما هنا بما اذا لم يكن الساكت الجمع المذكور ثم رأيت التصريح بهذا التقييد قال فى المحصول وان كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد اوليسوا كذلك فان كان الاول لم تقبل الزيادة وحمل امر راويها على انه يجوز مع عدالته ان يكون قد سمعها من غير النبى صلى الله عليه وسلم وظن انه سمعها منه وان كان الثانى فتلك الزيادة اما ان لا تكون مغيرة لاعراب الباقى أو تكون فان لم تغير اعرابا قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون المسك عنها اضبط من الراوى لها خلافا لبعض المحدثين الى ان قال اما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقى كما اذا روى احدهما ادوا عن كل حر اوعبد صاعا من بر ويروى الآخر نصف صاع من بر فالحق انها لا تقبل خلافا لابى عبد الله البصرى لنا انه حصل التعارض لان احدهما اذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب والآخر اذا رواه نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اه * الثانى قضية تعليل الشارح باختلاف المعنى انه لو لم يختلف فانه لا يلزم من تغيير الاعراب اختلاف المعنى كما لو روى واحد صاعا من تمر وآخر قدر صاع من تمر كان كما لو لم يتغير الاعراب وهو محتمل وقياسه انه لو لم يتغير الاعراب لكن تغير المعنى كما لو روى بدل قوله فى حديث الصحيحين المذكور صاعا من تمر الخ صاعا من تمر الخ الا ثلثه أى الصاع كان كما لو تغير الاعراب تغيرا يستلزم تغير المعنى وهو متجه ولم أر فى ذلك نقلا * الثالث قال الكورانى فى قوله خلافا للبصرى ما نصه فانه يقبل الزيادة مطلقا ودليله ان موجب القبول زيادة العلم بذلك الزائد وقد وجد واختلاف الاعراب تابع لذلك وهذا أقوى عندى بحثا وأى فرق بين هذا وبين اثبات الصلاة داخل البيت ونفيها فاذا قيل انه ثقة تقبل زيادته فاختلاف الاعراب لا يصلح مانعا اه (وأقول) يفرق بان تارك الزيادة هنا وهو نظير النافى هنالك نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم شيأ وجوديا ينافى ما نقله المثبت وذلك أقوى من مجرد النفى هنالك فلذا تعارضا هنا لا هنالك وأيضا فقد علمت فى البحث السابق مع شيخنا ان هذه المسئلة مخصصة لقاعدة تقديم المثبت على النافى مع توجيه ذلك * الرابع انه ليس فى عبارة المتن ولا فى عبارة الشرح افصاح بتخصيص هذا الحكم اعنى التعارض اذا غيرت الزيادة اعراب الباقى بكون المجلس متحدا والتارك للزيادة عددا يجوز ان يغفلوا عما يضبطه الواحد ولا بعدم تخصيصه بذلك لكن عبارة المحصول ظاهرة فى تخصيصه بما ذكر حيث قال ما نصه فاما ان يكون المجلس واحدا أو متغايرا فان كان متغايرا قبلت الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون الرسول عليه

(ولو غيرت اعراب الباقى تعارضا) أى خبر الزيادة وخبر عدمها لاختلاف المعنى حينئذ كما لو روى فى حديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر الى آخره نصف صاع (خلافا للبصرى) أبى عبد الله فى قوله تقبل الزيادة كما اذا لم يتغير الاعراب .

الصلاة والسلام ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة واذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبول قوله وان كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك فان كان الاول لم تقبل الزيادة وحمل امر راويها على انه يجوز مع عدالته ان يكون قد سمعها من غير النبي عليه الصلاة والسلام وظن انه سمعها منه وان كان الثاني فتلك الزيادة اما ان لا تكون مغيرة لاعراب الباقي أو تكون فان لم تغير اعراب الباقي قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون الممسك عنها اضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا ان عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وامساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال ان يقال انه كان حال ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الزيادة عرض له سهو او شغل قلب أو دخول انسان أو فكر اذهله عن سماع تلك الزيادة واذا وجد المقتضي لقبول خبره خاليا عن المعارض وجب قبول خبره (فان قلت) كما جاز السهو على الممسك جاز أيضا على الراوي (قلت) لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الاغلب على الظن ان الراوي للزيادة أبعد عن السهو لان ذهول الانسان عما سمعه أكثر من توهمه ما لم يسمع انه سمعه بل لو صرح الممسك بنفي الزيادة وقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر فلم يأت بعده بكلام مع انتظاري له فههنا يتعارض القولان ويصار الى الترجيح أما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كما اذا روى أحدهما ادوا عن كل حر وعبد صاعا من بر وروى الآخر نصف صاع من بر فالحق انها لا تقبل خلافا لابي عبد الله البصري لنا انه حصل التعارض لان أحدهما اذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب والآخر اذا روى نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اه بحروفه ومثله في المنهاج وشرحه للاسنوي وقد صرح الصفي الهندي بالقبول وان غيرت اعراب الباقي اذا تعدد المجلس فقال وان علم ان المجلس متعدد فههنا الاتفاق في ان الزيادة مقبولة سواء كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي أو لم تكن وسواء كان الساكت عنه واحدا أو جماعة وان لم يعلم واحد منهما فالخلاف ينبغي ان يكون مرتبا على الخلاف فيما اذا علم ان المجلس واحد والاظهر القبول مطلقا اه وكلامه فيما اذا اتحد المجلس محتمل لتخصيص التعارض عند تغيير الزيادة اعراب الباقي بما اذا كان التارك لها واحدا ولتعميمه لما اذا كان جمعا أيضا فليتامل (قوله ولو انفرد واحد عن واحد فيما روياه عن شيخ بزيادة الخ) قال شيخنا العلامة لا يظهر بين هذه وبين ما روياه عنه عليه الصلاة والسلام فرق الى آخر كلامه (وأقول) يمكن الفرق بما ذكره بقوله الى ما قد يتعجل الخ وبان من شأنه صلى الله عليه وسلم بيان جميع ما يتعلق بالقضية لجميع الحاضرين في المجلس الواحد وان لا يخص بعضهم بشيء مما يتعلق بها لانه بصدد نشر الشرع وبيانه لجميع المكلفين ليعلموه ويبلغوه من لم يحضر ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ليبلغ الشاهد منكم الغائب فمن ثم قوي احتمال خطأ من زاد فجرى ذلك الخلاف على ذلك الوجه بخلاف الشيخ فانه ليس من شأنه ما ذكر فلا بعد في تخصيصه بعض الحاضرين بالزيادة خصوصا وقد تروى الزيادة وتركها بطريقين عن شيخين فقد يخص بعض الحاضرين باحدى الطريقين

(ولو انفرد واحد عن واحد) فيما روياه عن شيخ بزيادة (قبل) المنفرد فيها (عند الاكثر) لان معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته رفيقه

والبعض بالآخر لمقتض قام على ذلك وبتقييد القبول فى هذه المسئلة أعنى مسئلة انفراد
أحد الراويين بزيادة عن شيخ بما اذا علم اتحاد المجلس وحينئذ فقول الاكثر هنا نظير القول
الاول فى مسئلة الخلاف وهو القبول مطلقا وقد قال الكمال فيه هو الذى اشتهر عن الشافعى
ونقله الخطيب البغدادى عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه
اه فهو قول الاكثر أيضا لا يقال يجوز ان يكون غير الفقهاء والمحدثين خالفوا فيه فلا يكون
قول الاكثر لانا نقول الاصل عدم ذلك ولو سلم فيجوز ان يريد المصنف بالاكثر هنا الاكثر من
الفقهاء والمحدثين فان قيل يشكل حينئذ ان المصنف اختار قول الاكثر هنا لا فى مسئلة
الخلاف السابقة قلت مجرد نقله هنا قول الاكثر لا يستلزم اختياره ولو سلم فيجوز ان يفرق بينهما
بنحو ما فرق به الشيخ وادعى انه محل ويجوز ان يكون اطلق اختيار قول الاكثر هنا اتكالا
على فهم تقييده من اختياره السابق على انا أشرنا فيما سبق الى ان تلك الزيادة الواقعة فى
اختياره يجوز ان تكون محل اتفاق ومراده على القول هنالك أيضا وبتقييده بما اذا لم يعلم
اتحاد المجلس وحينئذ فلا اشكال فى الحكم بالقبول فيها عند الاكثر غاية الامر ان ذلك يقتضى
اثبات خلاف فى مسئلة الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم عند عدم العلم باتحاد المجلس
ولا مانع فان بعضهم اثبت فيه خلافا وان اقتضى كلام المصنف خلافه وفاقا لمن نفى فيه الخلاف
كالصفى الهندى وعلى هذين الجوابين فلا حاجة الى تكلف الجواب عما استدل به الشيخ
للتساوى وعلى الجوابين الاولين فالجواب عنه أما عن قوله لان معه زيادة علم فبان الغرض بذلك
ليس الا دفع استناد المقابل الى مخالفته لرفيقه وأما بيان الفرق بين المسئلتين فلم يتعرض له وأما
عن قوله ولو اسند الى قوله فكالزيادة فبان هذا مفروض فيما اذا تعدد غير المسند والواقع
بخلاف ما نحن فيه فانه مفروض فيما اذا اتحد غير من روى الزيادة وسيعلم الفرق بين الاتحاد
والتعدد فى ذلك من قول الصفى الهندى الآتى لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
الخ هذا كله ان حمل قول الشارح عن شيخ على التقييد لاخراج ما اذا اختلف الراويان فى
الرواية عنه عليه الصلاة والسلام لدخول ذلك فى كلام المصنف السابق كما تبين فيما تقدم
قريبا ويصرح به صنيع الشارح فى الموضعين فلا وجه لافراده بالذكر هنا أيضا ويبقى الكلام
فيما لو تعدد الساكت عن الزيادة ولا يبعد حينئذ ان يجىء فيه القول الرابع ومختار المصنف
فى مسئلة الخلاف السابقة فيقال ان كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة أو كانت
مما تتوفر الدواعى على نقلها لم تقبل والا قبلت وفيما لو كان غير الذاكر لها اضبط أو صرح
بنفيها على وجه يقبل ولا يبعد حينئذ مجىء التعارض هنا أيضا فان حمل على التمثيل وصورت
هذه المسئلة بانفراد الواحد عن الواحد فى الرواية عن النبى أو عن الشيخ والمسئلة السابقة
فى انفراد الواحد عن الجماعة فى الرواية عن النبى أو عن الشيخ فالفرق ما أشار الصفى الهندى
الى بيانه حيث قال بعد تقريره مسئلة الخلاف مع اتحاد المجلس ما نصه هذا كله اذا كان
المنفرد بالزيادة واحدا والذين لم ينقلوها جماعة فاما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا والساكت
عنها ايضا واحدا فمن قبل ثمة أو فصل أو توقف قبل هنا لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين
وهما سهو الجماعة والسهو فى سماع ما لم يسمع وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الآخر

فامامن لم يقبل ثمة فنهم من لم يقبل هنا أيضا للتعارض ومنهم من قبل الا ان يكون المسك عن الزيادة اضبط من الراوى لها ثم قال وان علم ان المجلس متعدد فلا خلاف فى ان الزيادة مقبولة سواء أكانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقى أولم تكن وسواء كان الساكت عنها واحدا أو جماعة وان لم يعلم واحد منهما فالخلاف فيه ينبغى ان يكون مرتبا على الخلاف فيما اذا علم ان المجلس واحد والاظهر القبول مطلقا لان المقتضى لقبول قوله وهو صدقه حاصل والمعارض له غير متحقق لاقطعا ولاظاهرا فوجب القبول اه فانه أشار الى تصوير مسئلة الخلاف السابقة بما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا وكان من لم ينقلها جماعة وتصوير هذه المسئلة بما اذا كان كل من المنفرد بالزيادة والساكت عنها واحدا والى الفرق بين المسئلتين بقوله لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة والسهو فى سماع مالم يسمع الخ والى عدم تقييد هذه المسئلة بالرواية عن الشيخ ذهب شيخ الاسلام فانه قال فى قول المصنف ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الاكثر يؤخذ منه ان مامر من قوله وزيادة العدل مقبولة مصور بما اذا انفرد العدل بزيادة عن عدد من العدول لاعن واحد بقرينة قوله والرابع ان كان غيره لا يغفل مثلهم حيث أتى بضمير الجمع وحاصل كلامه وكلام الشارح انهما مسئلتان وهو الوجه اذلا يتأتى فى هذه مجىء القول المختار ثم فقول الشارح عن شيخ لاحاجة اليه بل يوهم خلاف المراد اه لكنك قد علمت ان حمل قول الشارح عن شيخ على التصوير لايوافق ماذكره فى شرح قول المصنف ولو رواها مرة الخ ولا نسلم قوله بقرينة قوله والرابع الخ لان كون الغير جمعا فى بعض التقادير لا يقتضى تصوير المسئلة بذلك كما لا يخفى (قوله ولو أسند وارسلوا الخ) صور المسئلة بما اذا كان المسند أو الرافع واحدا وغيره جمعا ومثله العكس بالاولى ولا يخفى ان تصويره المذكور لا ينافى تعميم الساكت فيما تقدم فى الزيادة وانه لافرق بين كونه واحدا أو أكثر ولا ينافيه قول المصنف هناك ان كان غيره لا يغفل مثلهم لان تقديره ان كان غير من زاد جمعا لا يغفل مثلهم وهذا لا ينافى عموم الغير فى أصل المسئلة لغير الجمع المذكور أيضا بل هذا التقدير يدل على ان الغير قد يكون الجمع المذكور وقد يكون غيره من الواحد وغيره (قوله كالزيادة فيما تقدم فيقال الخ) قال شيخ الاسلام لم يذكر القول الخامس لانه لا يمكن مجىء مافيه هنا من التفصيل بين ماتتوفر الدواعى على نقله ومالا تتوفر على نقله فيكون الراجح هنا هو الرابع ثم اه (وأقول) هنا أمور منها انا قدبينا فيما سبق توافق الرابع والخامس فى المعنى وان الخامس لايزيد على الرابع الا بشق توفر الدواعى على النقل وماتتوفر الدواعى على نقله اذا نقل آحادا قطع بكذبه فالرابع لا يسعه مخالفة الخامس فى هذا الشق ففى تفرقته بينهما نظر ظاهر ومنها ان السيوطى نقل تصحيح الاول عن المحدثين فقال وان علم اتحاده فأقوال أحدها ترجيح الاسناد والرفع وهو الاصح عند أهل الحديث ثم حكى بقية الاقوال ثم قال ولو وقع الامران من واحد ولا يتصور ذلك الامع تعدد المجلس فمقتضى العبارة جريان الاقوال والمصحح فى كتب الحديث تقديم الاسناد والرفع أيضا وفى بعض كتب الاصول ان الحكم لما وقع منه أكثر اه وهذا موافق للمرجح اذا وقعا من اثنين مع تعدد المجلس وقد ينظر فى قوله ولا يتصور ذلك الامع تعدد المجلس بانه يتصور مع اتحاده أخذا مما تقدم للشارح فى شرح قول المصنف ولو رواها مرة وترك

(ولو أسند وأرسلوا) أى أسند الخبر الى النبى صلى الله عليه وسلم واحد من رواته وأرسله الباقون بأن لم يذكروا الصحابى كما يعلم مما يأتى (أو وقف ورفعوا) كذا بخط المصنف سهوا وصوابه أو رفع ووقفوا أى رفع الخبر الى النبى صلى الله عليه وسلم واحد من رواته ووقفه الباقون على الصحابى أو من دونه (فكالزيادة) أى فالاسناد أو الرفع كالزيادة فيما تقدم فيقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ فيقبل الاسناد أو الرفع لجواز ان يفعل الشيخ ذلك مرة دون أخرى وحكمه فى ذلك القبول

على الراجح وكذا ان لم يعلم
تعدد المجلس ولا اتحاده لان
الغالب في مثل ذلك التعدد
وان علم اتحاده فثالث
الاقوال الوقف عن القبول
وعدمه والرابع ان كان مثل
المرسلين أو الواقفين لا يغفل
عادة عن مثل الاسناد أو
الرفع لم يقبل والا قبل فان
كانوا اضبط أو صرحوا بنفي
الاسناد أو الرفع على وجه
يقبل كأن قالوا ما سمعنا
الشيخ أسند الحديث
أو رفعه تعارض الصنيعان
(وحذف بعض الخبر جائز
عند الاكثر الا ان يتعلق)
أي يحصل التعلق للبعض
الآخر (به) فلا يجوز
حذفه اتفاقا لاخلاله
بالمعنى المقصود كأن يكون
غاية أو مستثنى كما في حديث
الصحيحين انه صلى الله عليه
وسلم نهى عن بيع الثمرة
حتى تزهى وحديث مسلم
لا تبيعوا الذهب بالذهب
ولا الورق بالورق الا وزنا
بوزن مثلا بمثل سواء بسواء
بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز
حذفه لانه كخبر مستقل
وقيل لا يجوز لاحتمال ان
يكون للضم فائدة تفوت
بالتفريق وقرب هذا من منع
الرواية بالمعنى وسيأتي مثاله
حديث ابي داود وغيره انه
صلى الله عليه وسلم قال في البحر
هو الطهور ماؤه الحل ميتته

أخرى فكرا او بين فليتأمل ولو وقع الامران من اثنين مع اتحاد المجلس بان أسند أحدهما
أو رفع وأرسل الآخر أو وقف رجح الاسناد والرفع أخذا من قول السيوطي السابق وهو
الاصح عند المحدثين لانهم اذا صححوا ذلك مع اتحاد المسند والرافع وتعدد غيره فمع اتحادهما
بالاولى ومنها ان الشارح حيث قال فيقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ جعل المجلس
هنا باعتبار مجلس السماع من الشيخ بخلاف ما تقدم في مجلس الزيادة حيث جعله باعتبار السماع
من النبي صلى الله عليه وسلم ووجه ذلك ان الزيادة هنا هي الاسناد والرفع فيجب أن يكون
مجلسها مجلس السماع من الشيخ اذ لا معنى لكون مجلس النبي عليه الصلاة والسلام هو مجلس
الاسناد والرفع اليه كما هو ظاهر وأيضا لو اعتبر هنا مجلس النبي عليه الصلاة والسلام كان
الرفع اليه ثابتا فلا يتأتى فيه النزاع لعدم ضرر الارسال والوقف على هذا التقدير مع ثبوت
الاسناد فليتأمل (قوله على الراجح) قال شيخنا العلامة هو جواز حذف بعض الخبر بشرطه
اذ ترك الاسناد والرفع بحذف بعض الخبر كما ان فعلهما كالزيادة على ما مر ولا يخفى ان جواز
الحذف يستلزم قبول ذكر المحذوف متى ذكر اه (وأقول) هو غريب بعيد وفيه نظر والظاهر
ان الشارح أشار الى خلاف في مسئلة الاقوال السابقة عند تعدد المجلس وان اقتضى كلام
المصنف عدم الخلاف وصرح به الهندي كما تقدم في عبارته فقد رأيت بهامش نسخة من
نهايته بازاء قوله السابق في حالة علم تعدد المجلس لا خلاف في ان الزيادة مقبولة ما نصه سبقه الى
ذلك ابن الحاجب وشيخه الابياري وليس بجيد وأما ما ذكره في حالة عدم العلم من جريان
الخلاف فهو الصواب خلافا لما زعمه الابياري اه ثم رأيت شيخ الاسلام قال في قول الشارح
على الراجح ما نصه أي وان اقتضى كلام المصنف فيما مر انه لا خلاف فيه كما مر اه وهو عين
ما قلناه (قوله فان كانوا اضبط أو صرحوا بنفي الاسناد أو الرفع الخ) فيه حيث عبر بضمير الجمع
اشارة الى ان المراد بالساكت في قول المصنف فان كان الساكت اضبط أو صرح بنفي الزيادة
الخ ما يشمل الجمع ولا يختص بالواحد كما يتوهم من العبارة نعم ان كان الجمع لا يغفل مثلهم لم تقبل
الزيادة على المختار السابق كالقول الرابع كما تبين فيما سبق (قوله أي يحصل التعلق للبعض
الآخر) قال شيخنا الشهاب فسر يتعلق بيحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد
وحل معنى اه (وأقول) لا مانع من كونه بيان اعراب أيضا اذ كثيرا ما يستعمل الفعل بمعنى
فعل آخر مسندا الى ضمير مصدره كما استعمل يتعلق هنا بمعنى يحصل مسندا الى ضمير التعلق
وعلى هذا فهو مبني للفاعل ويحتمل انه مبني للمفعول مسندا الى الجار والمجرور وحاصل معناه
معنى يحصل التعلق به وعلى هذا فتفسير الشارح تفسير مراد وحل معنى (قوله كأن يكون غاية
أو مستثنى) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون مثالا للتعلق لانه سبب له ولا للبعض الذي حصل
التعلق به لانه هو نفس الغاية أو المستثنى لا كونه ذلك فالاظهر ان يقول كالغاية أو المستثنى
(وأقول) يصح ان يكون مثالا للبعض المذكور على المسامحة كما هو مشهور وشائع في امثال
ذلك أو على حذف المضاف كذلك أي كذي ان يكون وان يكون مثالا لسبب التعلق الذي يجر
اليه المعنى والتقدير الا ان يتعلق به لسبب من الاسباب كان يكون الخ فتدبره بلطف فانه حسن
دقيق ومثل هذا التركيب وهذا الصنيع كثير في استعمالهم كما هو جلي لمن له تأمل في

استعمالاتهم

استعمالاتهم وهو محمول على نحو ماقلناه (قوله واذا حمل الصحابي قيل أو التابعي الخ) أقول ظاهره جريان هذا القيل في جميع الاقسام الآتية ولا مانع الا ان من المعلوم عدم تأتي جريانه في قوله الآتي وقيل ان صار اليه الخ كما يعلم بتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الآتي أي حمل الصحابي مرويه ولم يقل قيل أو التابعي وقوله على أحد محمليه المتنافيين في ذكر المحملين دليل على انه مشترك ولم يصرح بذلك لعدم الحاجة اليه وقوله فيما بعد فكالمشترك أي في غير هذه الحالة والا فهو نفسه مشترك (قوله فالظاهر حمله عليه) قال شيخنا الشهاب أي في نفس الامر ويجوز ان يكون المراد فالظاهر اعتماد حمله عليه اه (وأقول) المتبادر من عبارة المصنف ان العمل بالظاهر حينئذ واجب (قوله لان الظاهر انه انما حمله عليه لقرينة) قال شيخنا العلامة قد يرد بما سيجيء من انها قرينة في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه ويمكن الفرق بان ترك الحمل فيما له ظاهر أي كما فيما سيجيء يؤدي الى اعمال المروي في ذلك الظاهر وفيما ليس له ظاهر أي كما هنا يؤدي الى تعطيل المروي اه (وأقول) قد يرد عليه انه ان أراد بترك الحمل فيما ليس له ظاهر ترك الحمل مطلقا فهذا غير لازم من ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي أو ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي فهذا لا يؤدي الى التعطيل لامكان الحمل على غير محمل الراوي ويمكن الفرق أيضا بان ظهور القرينة في الواقع للراوي فيما له محامل أقرب من ظهورها فيما له ظاهر لوجوب البيان عليه صلى الله عليه وسلم في الاول لافتقاره الى البيان أبدا بخلاف الثاني فليتامل (قوله أي لاحتمال ان يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة هذا الاحتمال لا ينفيه الاول بل يثبته أيضا ويثبت ظهور الاحتمال الاول عليه والشيخ ينفي ظهوره ويجعله مساويا واذا تبين هذا علمت ان الشيخ لم يتوقف في ظهور الحمل عليه بل ينفيه كما هو ظاهر لفظه المحكي اه ويوافق هذا قول شيخنا الشهاب قوله أي لاحتمال الخ أي كما يحتمل هذا يحتمل ان يكون لقرينة على السواء فكون الحمل لقرينة هو الظاهر محل منع عنده اه (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض فهو مبني على ان مراد المصنف بقوله وتوقف أبو اسحق الشيرازي انه توقف في ظهوره فيه وهذا ممنوع لا دليل في كلام المصنف عليه ولا ضرورة تلجئ اليه وانما مراده انه توقف في حمله عليه بل هذا هو المتبادر من عبارة المصنف لان المتبادر من المقابلة بالتوقف لما رجحه كون التوقف فيما رجحه والذي رجحه هو الحمل لا كون الظاهر الحمل فتدبره فانه في غاية الوضوح الثاني ان هذا الكلام الذي ذكره الشارح لا يخلو من اشكال لان حمل الصحابي المروي على أحد محتمليه بلا قرينة بل لمجرد موافقة رأيه في غاية البعد بل الظاهر انه لا يمكن صدوره عنه بل حمله لموافقة رأيه لا منشأ له الا دليل رأيه الذي قام عنده تقديمه على حمل هذا المروي على غير هذا المحمل الذي حمل عليه اللهم الا ان يراد بلا قرينة شاهدها من الشارع عليه الصلاة والسلام وان كان بقرينة استخرجها باجتهاده ومنها دليل رأيه الذي اقتضى اجتهاده تقديمه على المحمل الآخر لهذا المروي فليتامل واعلم ان المصنف ذكر الحمل على أحد المحملين والحمل على غير الظاهر ولم يتعرض لما اذا كان المروي نصا يخالفه والذي يظهر انه عند المصنف كحمل الظاهر على غير ظاهره بل أولى فلا يعمل بمخالفته ويؤيد ذلك أمور منها وجود المعنى الذي ذكروه في الحمل على غير الظاهر

(واذا حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد محمليه المتنافيين) كالقرء يحمله على الطهر أو الحيض (فالظاهر حمله عليه) لان الظاهر انه انما حمله عليه لقرينة (وتوقف) الشيخ (أبو اسحق الشيرازي) حيث قال فقد قيل يقبل وعندي فيه نظر أي لاحتمال ان يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة وانما لم يساو التابعي الصحابي على الراجح لان ظهور القرينة للصحابي أقرب

هنا وهو انه لدليل في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه ومنها ان مخالفته النص لا تزيد على ما لو قال هذا ناسخ لكذا وقد سبق ان ذلك لا يثبت به النسخ ومنها قول الهندي في اثناء كلام ذكره في مسئلة الحمل على خلاف الظاهر توجيها لكون الحمل بالاجتهاد لكن ربما ظن ضعف روايته بما ليس بضعيف أو ظن نسخه بما لا ينسخ به الخ ثم رأيت الآمدي صرح بالعمل بالنص حيث قال وأما ان كان الخبر نصا في دلالته غير محتمل للتأويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ ولعله يكون ناسخا في نظره ولا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين وما ظهر في نظره لا يكون حجة على غيره واذا كان ذلك محتملا فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لامر محتمل اه وابن الحاجب قال فلو كان نصا تعين نسخه عنده وفي العمل نظر اه وعبر الاصفهاني في شرحه عن النظر بقوله وفي جواز العمل بهذا النص نظر لان النص أقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر اذا ترك الراوي العمل به فالنص أولى ان لا يترك فان قيل لا نسلم ان النص أولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالته قطعية لا يحتمل غير معناه فلا يكون ترك الراوي اياه للاجتهاد بل النص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتمل غير معناه جاز ان يكون تركه لاجل اجتهاد أجيب بان العمل بالنص أولى لان المقتضي للعمل به متحقق بخلاف عمل الراوي فانه يجوز ان تكون مخالفته لنص آخر ظنه الراوي ناسخا وليس كذلك في نفس الامر اه (**قوله وان لم يتنافيا فكالمشترك الخ**) قال الزركشي وينبغي تقييد كلام المصنف في الحمل عليهما بما اذا لم يجمعوا على ان المراد أحدهما وجوزوا كلا منهما ثم قال والخلاف كما قاله الهندي فيما اذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ والا فتفسيره أولى بلا خلاف اه (**وأقول**) ان كان المراد تفسير لفظ له معنى واحد لغة أو شرعا جهلناه فالامر قريب مع انه يمكن استعلامه من اللغة أو الشرع فلا يتوقف الحال على تفسير الراوي وان كان المراد تفسير لفظ يحتمل معاني لغة أو شرعا بحيث يختلف الحكم باعتبارها فهذا مما نحن فيه فلا معنى للتقييد فليتأمل (**قوله أو الامر على الندب**) قال شيخنا العلامة هو من عطف الخاص على العام اه (**وأقول**) يمنع منه ان عطف الخاص على العام لا يجوز ان يكون بأو كما نصوا عليه فيجب ان يكون من عطف المباين بأن يقيد اللفظ في قوله كأن يحمل اللفظ بغير الامر بالنسبة لحمله على نحو الندب (**قوله ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه**) أي وطريق العلم بانه صار اليه لذلك اخباره مثلا كما قاله شيخنا الشهاب أي كأن يقول علمت ان النبي قصد ذلك بقرائن ووجه عدم اعتبار ذلك على الاول ان ذلك بحسب ظنه نعم ان قال أخبرني النبي صلى الله عليه وسلم انه أراد ذلك فلا كلام في قبوله وهو ليس من باب العمل بحمل الراوي كما هو ظاهر (**قوله وأثر في زمن افاقته**) اعترضه شيخ الاسلام بأن عدم القبول في الزمن الذي أثر فيه الجنون لخلل في عقله لا لجنونه قال فلا حاجة الى هذا القيد بل قد يضر اه (**وأقول**) لما كان الخلل في زمن الافاقة ناشئا من الجنون كان حكم الجنون منسحبا عليه فصح ذكر ذلك القيد وما يترتب عليه وناسب ذلك لدفع التوهم وأما قوله بل قد يضر فان كان اشارة الى انه يوهم قبول المجنون اذا انقطع جنونه ولم يؤثر في زمن افاقته وانه لا تقبل روايته في زمن افاقته حينئذ فهو ممنوع بل تقبل روايته حينئذ كما صرح به الزركشي نقلا عن ابن السمعاني وهو

(وان لم يتنافيا) أي المحملان (فكالمشترك في حمله على معنييه) الذي هو الراجح ظهورا أو احتياطا كما تقدم فيحمل المروي على محمليه كذلك ولا يقتصر على محمل الراوي الا على القول بأن مذهبه يخصص وعلى المنع من حمل المشترك على معنييه يكون الحكم كما لو تنافى المحملان كما قال صاحب البديع المعروف حمله على محمل الراوي ولا يبعد ان يقال لا يكون تأويله حجة على غيره اه (فان حمله) اى حمل الصحابي مرويه (على غير ظاهره) كان يحمل اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي أو الامر على الندب دون الوجوب (فالاكثر على الظهور) أي على اعتبار ظاهر المروي وفيه قال الشافعي رضي الله عنه كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته (وقيل) يحمل (على تأويله مطلقا) لانه لا يفعل ذلك الا لدليل قلنا في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه (وقيل) يحمل على تأويله (ان صار اليه لعلمه بقصد النبي صلى الله عليه وسلم اليه) من قرينة شاهدها قلنا علمه ذلك أي ظنه ليس لغيره اتباعه فيه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا

ظاهر وان كان اشارة الى شئ آخر فليصور لنتكلم عليه (قوله لانه لعلمه بعدم تكليفه قد لايحترز عن الكذب) قد يقال هذا الدليل غير شامل اذ قد لايعلم عدم تكليفه أو يظن تكليفه اللهم الا ان يراد علمه بذلك بالقوة فالمعنى لانه يمكن ان يعلم فقد لايحترز (قوله فبلغ فادى) قال شيخنا العلامة الفاء فى الصبى والكافر والفاسق للترتيب مطلقا لابقيد التعقيب اذ لافرق فى ذلك بين التعقيب والمهلة يرشدك اليه قول المنهاج فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل اه (وأقول) يجوز ان تكون الفاء فيما ذكر للترتيب بقيد التعقيب على ما هو أصلها ويفهم منه القبول عند التراخى بالاولى لانه اذا قبل مع عدم مضى زمن بعد البلوغ يمكن فيه تجديد التحمل فلان يقبل مع مضى الزمن المذكور بالاولى لاحتمال تجديد التحمل بعد البلوغ واذا قبل مع عدم مضى زمن طويل بين التحمل والبلوغ فبعد مضيه بالاولى لانه يتكرر استحضاره لمسموعه فيثبت ويتذكره او يعاوده بعد البلوغ او يسمعه مرة أو مرات أخرى ولعل هذا وجه ايثار المصنف الفاء على ثم لانه مع ثم لايفهم القبول مع التعقيب لابالاولى ولابالمساواة لاحتمال ان يكون القبول لاجل مضى المدة المذكورة فالمصنف لما رأى ان التعبير بالواو يوهم القبول مع تقدم الاداء على البلوغ وبثم يوهم عدم القبول عند عدم مضى تلك المدة وان التعبير بنحو وان أدى بعد بلوغه يفوت مطلوبه من الاختصار اختار التعبير بالفاء المفيد للقبول بشرط تقدم البلوغ سواء تراخى عنه الاداء أولا وقد بان بذلك ان عبارته خير من عبارة المنهاج وان عبارة المنهاج لاترشد الى ان المراد الترتيب مطلقا بل توهم خلافه الا ان يتكلف له ان المراد ان عبارة المنهاج اذا انضمت الى عبارة المصنف ارشدت الى ذلك ثم قد يعارض ما قلناه من ترجيح عبارة المصنف بان التراخى مظنة الاشتباه والنسيان لطول العهد بخلاف التعقيب لقرب العهد حينئذ فلا يلزم من القبول عند التعقيب القبول عند التراخى فليتأمل * (تنبيه) * قد تقرر فى الفروع انه لو شهد كافر معلن حال كفره أو صبى حال صباه أو عبد حال رقه ثم أعادوها حال كمالهم بالاسلام فى الاول والبلوغ فى الثانى والعتق فى الثالث قبلت بخلاف ما لو شهد كافر مسر أو فاسق ثم أعادها حال الاسلام فى الاول والتوبة فى الثانى فلا تقبل للتهمة ولاخفاء ان الرواية كالشهادة فى القسم الاول بل أولى لان الشهادة أضيق وأما فى القسم الثانى فيحتمل انها مثلها ويحتمل القبول فيها ويفرق بضيق باب الشهادة واتساع باب الرواية ولهذا لاتقبل شهادة جرت نفعا للشاهد وتقبل رواية جرت نفعا للراوى بأن يروى ما يجر اليه نفعا كأن روى العبد خبرا يتضمن عتقه كما صرحوا به فى علوم الحديث ولم أر من تعرض لذلك * (تنبيه) * ثان اذا تاب الفاسق فهل يشترط فى قبول روايته الاستبراء كما فى قبول شهادته أو يفرق بضيق باب الرواية ٣ فيه نظر ولم أر فيه شيأ (قوله لايكفر ببدعته) قال شيخنا العلامة هذا القيد مستغنى عنه بقوله أولا وكافر اه (وأقول) اعلم ان بين قوله أولا كافر وقوله ثانيا مبتدع من قوله ويقبل مبتدع عموما وخصوصا من وجه اذ الاول يشمل المبتدع الذى يكفر ببدعته وغيره من الكفار * والثانى يشمل المبتدع المذكور وغيره من المبتدعين المسلمين فيجتمعان فى مبتدع يكفر ببدعته وينفرد الكافر فيمن كفر لا ببدعته والمبتدع فيمن لم يكفر ببدعته فالاول عام فى المبتدع وغيره خاص بالكافر * والثانى عام فى المسلم وغيره خاص بالمبتدع

٣ قوله بضيق باب الرواية كذا بخطه ولعله الشهادة

فان ذكر دليلا عمل به * (مسئلة لايقبل) فى الرواية (مجنون) لانه لايمكنه الاحتراز عن الخلل وسواء اطبق جنونه أم تقطع وأثر فى زمن افاقته (وكافر) ولو علم منه التدين والتحرز عن الكذب لانه لاوثوق به فى الجملة مع شرف منصب الرواية عن الكافر (وكذا صبى) مميز (فى الاصح) لانه لعلمه بعدم تكليفه قد لايحترز عن الكذب فلا يوثق به وقيل يقبل ان علم منه التحرز عن الكذب ولم يصرح المصنف بالتمييز للعلم به فان غير المميز لايمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعا كالمجنون (فان تحمل الصبى) فبلغ فادى ما تحمله (قبل عند الجمهور) لانتفاء المحذور السابق وقيل لايقبل لان الصغر مظنة عدم الضبط والتحرز ويستمر المحفوظ اذ ذاك ولو تحمل الكافر فأسلم فادى قبل قال المصنف فى شرح المنهاج على الصحيح وكذا الفاسق يتحمل فيتوب فيؤدى يقبل (ويقبل مبتدع) لايكفر ببدعته (يحرم الكذب) لامنه فيه مع تأويله فى الابتداع سواء دعا الناس اليه أم لا وقيل لايقبل مطلقا

لابتـداعه المفسق له (وثالثها) أى الاقوال (قال) الامام (مالك) يقبل (الا الداعية) أى الذى يدعو الناس الى بدعته لانه لا يؤمن فيه ان يضع الحديث على وفقها أما من يجوّز الكذب فلا يقبل كفر ببدعته أم لا وكذا من يحرّمه وكفر ببدعته كالمجسم عند الاكثر لعظم بدعتـه والامام الرازى واتباعه عـلى قبوله لامن الكذب فيه (و) يقبل (من ليس فقيها خلافا للحنفية فيما

بياض بخطه

يخالف القياس) لما تقدّم مع جوابه (و) يقبـل (المتساهل فى غير الحديث) بأن يتحرز فى الحـديث عن النبىّ صلى الله عليه وسـلم لأمن الخلل فيـه بخلاف المتساهل فيه فيرد (وقيـل يرد) المتساهل (مطلقا) أى فى الحـديث أو غـيره لان التساهل فى غير الحـديث يجـر الى التساهـل فيـه (و) يقبـل (المكثر) من الرواية (وان ندرت مخالطته للمحـدثين) أى والحـال كذلك لكن (اذا أمكن تحصـيل ذلك القـدر) الكثير الذى رواه من الحديث (فى ذلك الزمان) الذى خالط فيه المحدثين فان لم يمكن فلا يقبـل فى شىء مما رواه لظهور كذبه فى بعض لا يعلم عينه (وشرط الراوى العـدالة وهى ملكة) أى هيئة راسخة فى النفس تمنع عن اقتراف الكبائر

واذا خص عموم كل منهـما بخصوص الآخر تعارضا فى المبتدع الذى يكفر ببـدعته فان الاوّل يقتضى عموم قبوله والثانى يقتضى قبوله فن المهـم بيان حاله وان التعويل على عموم الاوّل دون الثانى وأيضا فالتقييد بذلك لدفع توهـم قبوله وان كفر ببدعته كما ذهب اليه الامام فيكون قوله وكافر مخصوصا بغـير هذا وللتوطئة لذكر خـلاف الامام الآتى فتأمل ذلك فانه حسن بالغ وحينئذ فالاعتراض مع ذلك بأن هذا القيد مسـتغنى عنه لا منشأ له الا الذهول عما أبديناه ثم رأيت شـيخنا الشهاب ذكر هذا الاعتراض ثم قال ويجاب بأن ذاك محمول على غير هذا لمكان الخلاف فيه كما سيأتى قريبا ان الامام الرازى واتباعه على قبول المجسم وان كفر ببدعته اه فليتأمل (قوله لابتداعه المفسق له) قال شيخنا الشهاب ظاهره ان فسقه محل وفاق وفيـه نظر لعـذره بالتأويل اه (وأقول) نظره فى غاية القوة وفى كلام الفقهاء ما يؤيده بل يصرح به (قوله وثالثها) قال مالك الا الداعية قال السيوطى وهذا القول هو الاصح عند أهل الحديث منهـم ابن الصلاح والنووى (قوله اى والحال كذلك) قال شيخنا الشهاب انما أعربه حالا ولم يجعله معطوفا على شرط مقـدر أى ان كثرت المخالطة وان ندرت الخ لما يلزم من ان اذا أمكن الخ ظرف حينئذ للمعطوف والمعطوف عليه معا وهو فاسد اذ هو خاص بحالة النـدرة اه (وأقول) هو حسن لكن يخدشـه انه مع الحـمل على العطف يمكن تخصيص الشرط بالمعطوف فان قلت لكنه يوهـم الرجوع للمعطوف عليه قلت الايهام حاصل بكل حال فانه لا قرينة على الحالية الا تأمل المعنى وهذه القرينة تصلح للتخصيص على تقدير العطف أيضا نعم قد يجاب بان فى تخصيـصه بالمعطوف ضعفا مع ماهو الظاهر المتبادر من تعلق اذا بيقبل وأما تعلقها بنـدرت أو المخالطة ففيه من ضعف المعنى ما لا يخفى فليتأمل (قوله وشرط الراوى) قال شيخنا الشهاب أى لغير المتواتر لما مر من عدم اشتراط الاسـلام فى روايته ولا بدّ ان يستثنى المبتدع أيضا لما مر من قبول روايته الا ان يقال انه ليس فاسـقا وان صرح الشارح بخلافه كما مر اه (وأقول) قوله الا أن يقال قوى جدّا كما أشرنا اليه فيما تقدّم والكلام حيث لم يفد الخبر العلم بالقرائن كما عـلم مما تقدّم لا يقال التعويل حينئذ انما هو على القرائن لانا نقول بل وعليـه أيضا كما علم مما ذكرناه ثم عن العضـد (قوله ملكة) أقول ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وانه يكفى فى تحقق العدالة بالنسـبة للشهادة وغيرها مجرّد اجتناب الامور المذكورة (قوله عن اقتراف الكبائر) قال شيخنا العلامة لا خفاء انّ الكبائر تعم البدنية والقلبية التى منها الابتداع باقسامه وهو يناقض ما مرّ من قبول المبتدع اذا حرم الكذب وسـيأتى لهذا ما فيـه شفاء ثم الظاهر بقرينة اضافة الاقتراف وتعدّد الامثلة الآتية انّ المراد بها الكبائر الفعلية دون التركية التى هى ترك الفروض ولا خفاء فى انّ العدالة لا تتحقق معها فتحمل الكبائر على ما يعمها أيضا دفعا لذلك اه (وأقول) أما قوله وهو يناقض ما مرّ فقد بين جوابه الواضح بقوله وسيأتى لهذا ما فيه شفاء وأراد بذلك ما ذكره فى قول الشارح فى شرح قول المصنف ويقبـل من أقدم جاهـلا على مفسق مظنون أو مقطوع سواء اعتقد الاباحـة أم لم يعتقد شـيأ من قوله ومن هنا يعلم انّ قوله فى العـدالة ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر معناه ما هو كبيرة عنـد المقترف فيـدخل المبتدع فى العدل فى باب الرواية فيصح اطلاق قول المصنف شرط الراوى العدالة وأنّ قوله هنا مفسق

معناه مع العلم أو الظن بحرمته انتهى وأما قوله ثم الظاهر الخ ففيه نظر لانه لا تكليف الا بفعل وان المكلف به في النهي الكف كما تقدم فالكبائر التركية من قبيل الفعلية أيضا فالكبيرة في ترك الصلاة مثلا هي كف النفس عن فعلها ولا دلالة في اضافة الاقتراف حينئذ كما هو معلوم (فان قلت) قد تكون الكبائر اعتقادات وليست أفعالا (قلت) اما أولا فهي معدودة من الافعال ولذا يعبر عنها بالافعال النحوية كاعتقد وظن على ما بين في محله وأما ثانيا فالاقتراف يتعلق بغير الافعال أيضا ولو بان يتعلق بمقدماته (قوله وصغائر الخسة) أي الصغائر الدالة على خسة فاعلها (قوله كسرقة لقمة) التمثيل به مبني على اشتراط النصاب في كون السرقة كبيرة كما سيأتي بما فيه (قوله والرذائل المباحة) أقول يمكن أن يستغني عن اعتبار اجتناب ذلك في العدالة وانما هو من قبيل اعتبار المروأة زيادة على العدالة في القبول كما هو ظاهر مما في الفروع (قوله أي الجائزة) أقول فيه أمران * الاول انه لما كان المتبادر من الاباحة التخيير وليس مرادا لانه لا يجامع التمثيل بالبول في الطريق الذي هو مكروه فسرها الشارح بالجواز لان المتبادر منه عدم الامتناع بل يكفي صدقه بعدم الامتناع وان أطلق أيضا بمعنى التخيير ولا يخفى على المتأمل ان هذا التفسير للتنبيه ودفع توهم ان الاباحة بمعنى التخيير فينا في تمثيل المصنف والا فالتمثيل قرينة واضحة على ارادة هذا التفسير والحاصل ان الاباحة لفظ مشترك يحتاج لقرينة وهي التمثيل بالبول والمصنف استعمل المشترك مع قرينته الواضحة على المراد منه وهي ذلك التمثيل والشارح فسر المشترك بما يصدق بالمراد به بل بما يتبادر منه ان المراد به على وفق القرينة فلا خفاء في الكلام ولا لبس بوجه وبهذا يعلم انه لا غبار على المصنف ولا على الشارح ويعلم سقوط ما أطال به ههنا شيخنا العلامة وقوله فتفسير الشارح المباح بالجائز لا يدفع لبسا انتهى ووجه سقوط هذا ان المتبادر من تفسير الشارح هو المراد خصوصا مع ملاحظة التمثيل وانه لا حاجة الى جواب شيخنا الشهاب بقوله ويمكن الجواب بان المباح ظاهر في مستوي الطرفين انتهى ولم يظهر معنى هذا الجواب فتأمل ولا تكن من الغافلين * والامر الثاني ان تفسير المباحة بهذا التفسير يشمل المخير بين طرفيه باستواء ان تحقق مثل ذلك (قوله فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها) قال شيخنا العلامة صادق بان الملكة المذكورة يمكن معها اقتراف كل فرد منها او اقتراف بعض منها دون بعض فتنتفي العدالة باقتراف كل فرد منها على الثاني دون الاول ولا تنتفي باقتراف فرد منها على كل منهما فقول الشارح فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة اقتصار على المحقق وطرح للمشكوك انتهى (وأقول) الذي تلخص عند الشافعية ان الاتيان بجميع افرادها لا يسقط العدالة اذا غلبت الطاعات بخلاف ما اذا لم تغلب فيجوز أن يكون قول الشارح فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة احترازا عن اقتراف الجميع مثلا فان فيه تفصيلا بين ان تغلب معه الطاعات فلا تسقط والا فتسقط كما يجوز أن يكون ذلك لمقابلة ما ذكره في الكبائر والصغائر الخسية ولانه أقل ما يكفي في الفرق بين ذلك والصغائر الغير الخسية وأما قوله اقتصار على المحقق الخ فيرد عليه انه لا شك عند الشارح بعد كون المتلخص في مذهبه ومذهب المصنف ما ذكر فليتأمل (قوله وهوى النفس أي اتباعه) قال شيخنا الشهاب ليس قوله أي اتباعه تفسيرا الهوى النفس بل اشارة الى ان الكلام حينئذ يحتاج الى مضاف

وصغائر الخسة كسرقة لقمة) وتطفيف تمرة (والرذائل المباحة) أي الجائزة (كالبول في الطريق) الذي هو مكروه والاكل في السوق لغير سوقي والمعنى عن اقتراف كل فرد من افرادما ذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنتفي العدالة اما صغائر غير الخسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة الى أجنبية فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة وفي نسخة قبل الرذائل وهوى النفس أي اتباعه وهو مأخوذ من والد المصنف فقال لا بد منه فان المتقي للكبائر وصغائر الخسة مع الرذائل المباحة قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة وهذا صحيح في نفسه غير محتاج اليه مع ما ذكره المصنف

مقدّر ليصح العطف على الاقتراف وأنت خبير بانا اذا جعلنا الهوى بمعنى المهوى صح عطفه
على الكبائر من غير احتياج الى المضاف المذكور بل لا يصح ذلك حينئذ انتهى وذكر نحوه
شيخنا العلامة (وأقول) فيه اشارة الى انّ الشارح انما قدّر المضاف لصحة العطف وانه لا حاجة
اليه لصحته بدونه بجعل الهوى بمعنى المهوى ولا يخفى على المتأمل انّ الشارح انما حمل الهوى
على المعنى المصدرى المقتضى لتوقف صحة العطف على تقدير المضاف للعمل بمقتضى القرينة
الظاهرة فى ارادة ذلك لا لانتفاء طريق اخر يصحح العطف وذلك لانّ هذه النسخة ماخوذة من
والد المصنف كما قاله الشارح والهوى فى كلامه بمعنى المصدر كما هو صريح قوله قد يتبع هواه
عند وجوده لشئ منها وسرّ كونه فى كلامه بذلك المعنى انه لم يصرّح باعتبار الملكة ومقصوده
بيان اشتراط كونه بحيث يمتنع من الاقتراف لوجود ما يمنعه منه لاعتبار ذلك فى العدالة وعدم
استلزام مجرّد الاتقاء له ولو جعله بمعنى المهوى وعطفه على غيره مما ذكر فى كلامه لم يفد هذا المعنى
فان مجرّد اتقاء المهوى لا يدل على كونه بحيث يمتنع منه لمانع يمنعه منه فتدبره (قوله لانّ من
عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر ينتفى عنه اتباع الهوى لشئ منه الخ) قال شيخنا العلامة
يرد عليه انه يقال مثله فى جانب المتقى بان يقال لانّ من عنده اتقاء لما ذكر ينتفى عنه اتباع
الهوى لشئ منه والا لوقع فى المهوى فلا يكون عنده اتقاء له وتحقيقه انه كما يصح الاتصاف
بالاتقاء عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه كذلك يصح الاتصاف بالمنع عند عدم الهوى وزواله
عند اتباعه فكما لم يكف فى العدالة وجود الاتقاء المترقب زواله كذلك لا يكفى وجود المنع المتوقع
زواله واذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما فى دليل الشارح من الفساد لانّ الملازمة فى قوله لانّ من
عنده ملكة الخ ممنوعة قوله فى دليلها والا لوقع فى المهوى قلنا صحيح قوله فلا يكون عنده ملكة
تمنعه عنه قلنا ان أريد لا يكون عنده وقت الوقوع صح اللزوم ومنعنا بطلان اللازم وذلك
لا يفيد نفى الاتباع وان أريد لا يكون عنده قبل وقت الوقوع منعنا اللزوم بين الوقوع وعدم
السكون انتهى (وأقول) لا يخفى على ذى تأمل صحيح راغب فى اتباع الحق الصريح انه يعتبر فى
العدالة عند كل من المصنف ووالده أمران أحدهما انتفاء اقتراف ما ذكر والثانى كون ذلك
الانتفاء لحامل عليه ومانع منه قائم بذات العدل وهذا الامر الثانى أفاده قول المصنف ملكة
تمنع وقول والده قد يتبع هواه عند وجوده لشئ منها الخ فانه يفيد انه لا بدّ فى العدالة من كونه
بحيث لا يتبع هواه عند وجوده ولا يكون كذلك الا اذا قام به ما يحمل على الترك ويمنع من
الفعل فلا يكفى الامر الاوّل عند واحد منهما والا فلا حاجة الى اعتبار المصنف الملكة ولا الى
اعتبار والده كونه بحيث لا يتبع هواه بل كان يكفيهما اعتبار مجرّد ترك الامور الثلاثة وان
انتفت الملكة والسكون المذكوران وهذا فى غاية الظهور لا يحتمل انكار منكر ولا توقف
متوقف فالشارح رحمه الله بين بقوله وهذا صحيح فى نفسه الخ انّ هذا المزيد فى هذه النسخة
المأخوذ من والد المصنف محتاج اليه فى عبارة والد المصنف دون عبارة المصنف أما الاحتياج
اليه فى عبارة والد المصنف فلأنه اعتبر فى العدالة الاتقاء وهو عبارة عن الاتيان بالمأمورات
واجتناب المنهيات ومجرّد هذا لا يكفى فى العدالة عنده لانه وان استلزم ترك اتباع الهوى
لكنه لا يستلزم كون ذلك الترك لحامل عليه مانع من الوقوع فى المهوى قائم بذات العدل لان

لان من عنده ملكة تمنعه
عن اقتراف ما ذكر ينتفى عنه
اتباع الهوى لشئ منه

مجرّد

والالوقع فى المهوى فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه

مجرد الاتقاء مالم يصر ملكة لا يتحقق معه الحامل على ماذكر ولا المانع منه كما هو ظاهر فلا بد مع الاتقاء من أمر آخر وهو كونه بحيث يمتنع من ذلك الاتباع بان يقوم به ما يمنعه منه وفرق كبير لا يخفى على عاقل بين مجرد ترك الاتباع وبين كونه بحيث لا يتبع لان الاول يتحقق مع عدم الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع بخلاف الثانى لا يتحقق الا مع الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع فلذلك اعتبر السبكى هذه الزيادة وقال لان المتقى قد يتبع هواه عند وجوده لشئ منها فيرتكبه أى قد يكون بحيث يتبع هواه عند وجوده لشئ منها فيرتكبه فليس المراد انه يتبع بالفعل لانه ينافى فرض انه متق أى مجتنب بالفعل فتدبر ولا تغفل ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة أى وانما العدالة لمن يكون بحيث يمتنع من ذلك الاتباع ولا يكون كذلك الا اذا قام به ما يحمل على ترك ذلك الاتباع ويمنع من ذلك الاتباع فهذا تصريح منه بعدم كفاية مجرد ترك الاتباع وبانه لا بد معه من أمر حامل عليه مانع من الاتباع وأما عدم الاحتياج اليه فى عبارة المصنف فلانه اعتبر الملكة المانعة وذلك يستلزم انه قام بالذات وصف يمنع من الاتباع ويحمل على تركه ومع ذلك لا يحتاج الى تلك الزيادة التى قصد بها الاشارة الى اعتبار كون ترك الاتباع الحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات فقول الشارح لان من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ماذكر ينتفى عنه اتباع الهوى لشئ منه أى ينتفى عنه كونه بحيث يتبع الهوى أو ينتفى عنده اتباع الهوى لمنع تلك الملكة منه وحملها على تركه وقوله والا لوقع فى المهوى أى وان لم ينتف عنه كونه بحيث يتبع أو ذلك الاتباع بان اتبع وقع فى المهوى أى كان بحيث يقع أو وقع فيه وقوله فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه أى يلزم من كونه بحيث يقع أو من وقوعه فى المهوى انتفاء قيام ملكة المنع به لانتفاء لازمها من المنع من الاتباع لان ملكة المنع تقتضى المنع من الاتباع وتستلزمه اذ لا معنى لكونها ملكة المنع الا ذلك وانتفاؤها كذلك باطل لان الفرض انها موجودة وانتفاء الموجود محال فالوقوع فى المهوى باطل أيضا لان ملزوم الباطل باطل لا يقال انتفاء ملكة المنع انما يكون باطلا اذا أريد انتفاؤها حال وجودها لا مطلقا لان زوالها ممكن وان عسر فاذا زالت بعد وجودها أمكن الوقوع فى المهوى من غير لزوم انتفاء الموجود لان الوقوع فى المهوى حينئذ وان استلزم انتفاءها لكن لا محذور فيه لان انتفاءها فى نفسه لا محذور فيه وانما المحذور فى انتفائها حال وجودها وهى غير موجودة على هذا التقدير لانا نقول هذا كله مسلم ولا ينافى مقصود الشارح وذلك لان مقصوده بيان ان اعتبار المصنف فى العدالة ملكة المنع مغن عما زاده والده الذى حاصله اعتبار كونه بحيث لا يتبع الهوى لاتصافه بما يمنعه من ذلك الاتباع وذلك لان تحقق تلك الملكة يستلزم المنع من الاتباع فاعتبارها فى العدالة اعتبار للمنع من الاتباع اذ لو وجد الاتباع أو كان بحيث يوجد لعدم ما يمنعه لزم انتفاؤها لانتفاء المنع من الاتباع حينئذ الذى هو مقتضاها ولازمها وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والفرض انها موجودة لتوقف العدالة عليها فلا يمكن اعتبار تلك الملكة فى العدالة مع عدم اعتبار المنع ومعلوم ان هذا لا ينافيه انه يمكنه زوال تلك الملكة فيزول ذلك المنع ويتحقق ذلك الاتباع أو يكون بحيث يتحقق لانه حينئذ قد زالت العدالة لزوال ما تتوقف عليه وكلامنا ليس الا فى ان العدالة

لا توجد الا اذا وجدت الملكة ولا يمكن وجودها مع انتفاء ذلك المنع ومع وجود ذلك الاتباع
أو كونه بحيث يقع لان ذلك ينافي وجودها بخلاف ما اعتبره والد المصنف من الانتفاء فانه وان
استلزم انتفاء الاتباع لكنه لا يستلزم المنع من الاتباع فليس في اعتباره اعتبار المنع من
الاتباع وكون انتفائه لمانع منه قائم بالعدل واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت ان جميع
ما شنع به شيخنا في غاية السقوط والفساد وانه لا منشأ له الا عدم وقوفه على المراد فقوله في بيان
الايراد بان يقال الى قوله فلا يكون عنده اتقاء له قلنا هذا مما لا يغني شيأ في مقصودك لان حاصله
كما هو ظاهر ان الاتقاء يستلزم انتفاء اتباع الهوى ومجرد هذا لا يكفي في العدالة عند المصنف
ووالده بل لا بد مع ذلك الانتفاء من كونه لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات ومجرد
الاتقاء ما لم يصر ملكة لا يتحقق معه ذلك الحامل المانع كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه وهذا
بخلاف قيام الملكة المانعة بالذات فانه يستلزم ذلك الانتفاء ويحمل عليه ويمنع من ذلك
الاتباع كما تبين ذلك أيضا كذلك فاتضح الفرق بين الجانبين وظهر ان التسوية بينهما لم تنشأ
الا عن الغفلة الفاحشة عن تفاوتهما بالمنع وعدمه اللذين عليهما مدار العدالة وجودا
وانتفاء عند المصنف ووالده بمقتضى ما ذكراه في ضابطهما مما تقرر عنهما وقوله وتحقيقه الخ
قلنا قد تبين ان هذا التحقيق ليس بشئ بل لا يليق الا ان يرسم بالباقي من لفظه أعني لفظ
التحقيق بعد اسقاط التاء المثناة من فوق والحاء منه وذلك لان قولك فيه فكما لم يكف في العدالة
وجود الاتقاء المترقب زواله الخ كلام في غاية السقوط لا منشأ له الا الذهول عن المقصود وذلك
لانه ليس السبب في عدم كفاية وجود الاتقاء هو ترقب زواله لان مجرد ترقب الزوال لا يقدح
في العدالة ولذا كفت باتفاق ملكة المنع مع امكان زوالها وان عسر كما تقدم بل السبب فيه
هو انتفاء شرط آخر زائد على مجرد الاتقاء اعتبره المصنف ووالده في العدالة وهو قيام وصف
بالذات يمنع من اتباع الهوى والاتقاء ليس كذلك فانه لا يمنع وان استلزم حصول ترك الاتباع
ما دام وفرق بين المستلزم لحصول الشئ والحامل عليه المانع من نقيضه وهذا بخلاف المنع
المترقب زواله أي بزوال الملكة فانه أمر زائد على الاتقاء وهو عين ذلك الشرط الذي اعتبره
المصنف ووالده في العدالة فلا يقاس به مجرد الاتقاء فشتان ما بين المقامين وكان الصواب أن
يقول كذلك لا يكفي وجود ملكة المنع لان نظير الاتقاء الذي عبر به والد المصنف هو ملكة المنع
التي عبر بها المصنف لا المنع لان مجرده لم يعتبره المصنف كما هو ظاهر فقد اتضح فساد هذا
القياس الذي ذكره في قوله فكما لم يكف في العدالة الخ وانه لا منشأ له الا الغفلة والالتباس
وقوله واذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما في دليل الشارح من الفساد قلنا قد تبين مما ذكرناه
فساد ما ذكرته وحاله بالمرة والشجرة تنبي عن الثمرة وقوله لان الملازمة الى قوله ممنوعة قلنا قد بان
لك مما قررناه ان تأملته على وجهه ثبوتها واتجاهها وسيتبين ذلك آنفا أيضا وقوله قلنا ان أريد
الخ قلنا نختار الشق الاول قوله منعنا بطلان اللازم قلنا الدليل على بطلانه انه خلاف
المفروض لان المفروض تحقق الملكة وحصولها كما صرح به قوله لان من عنده ملكة تمنعه عن
اقتراف ما ذكر الخ فانه لا خفاء ان معناه ان من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه
بحيث يتبع حال حصولها اذ لو لم ينتف عنه ذلك كذلك وقع في الهوى أو كان بحيث يقع فيه

فيلزم

فيلزم انتفاء تلك الملكة لانتفاء مقتضاها حينئذ وهو المنع من الوقوع فيه وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم لكن انتفاء تلك الملكة باطل لان الفرض انها حاصلة وانتفاء الحاصل باطل فيكون الوقوع في المهوى باطلا لان ملزوم الباطل باطل فيثبت ذلك الانتفاء وهو المطلوب ولا شبهة لعاقل في بطلان التالي على هذا الوجه اذ بطلان انتفاء الحاصل في حال حصوله من أوضح البديهيات وانما قلنا ان حاصل كلامه ان من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه بحيث يتبع كذلك لان مقصوده اثبات الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء حتى يكون ذكر المصنف الاول مغنيا عن ذكر الثاني ويستغنى عما زاده والده فأشار الى بيان ذلك الاثبات بان تلك الانتفاء مقتضى الملكة لانها تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه كما تبين فيما سبق بما لا مزيد عليه ولا يتصور حصول الشئ بدون مقتضاه ولازمه فلا تتصور تلك الملكة بدون حصول ذلك الانتفاء فلهذا استدل على الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء وانها متى حصلت حصل هو بقوله والا لوقع في المهوى الخ أي لو لم يحصل ذلك الانتفاء لمن عنده تلك الملكة وقع في المهوى أو كان بحيث يقع ويلزم من وقوعه في المهوى أو كونه بحيث يقع انتفاء تلك الملكة لانتفاء لازمها حينئذ وهو انتفاء الوقوع في المهوى أو كونه بحيث يتقي الوقوع لانها تقتضي المنع من ذلك الوقوع كما تبين وانتفاء تلك الملكة محال لان الفرض حصولها وانتفاء الحاصل حال حصوله محال فوجب أن يتقي الاتباع أو كونه بحيث يتبع حال حصول الملكة واذا كان هذا الذي قررناه هو حاصل كلامه كما يشهد به سياقه شهادة لا مرية فيها للمتأمل ولا تردد في صحته للمتعمل لم يكن منشأ منع الشيخ بطلان التالي الا السهو والغفلة عن المقصود اذ بطلان التالي حينئذ مما لا يحتمل التوقف بوجه فضلا عن الجزم بالمنع وانما أطنبنا في توضيح المراد وبيان فساد ذلك الاعتراض على وجه لا يخلو عن تكرار واستدراك مبالغة في تفهيم المقام لئلا يغتر بما وقع فيه الشيخ من المبالغة في التشنيع بهذا الايراد مع ابتنائه على غير أساس بل على محض الالتباس وبالله المستعان وعليه التكلان ثم لقائل أن ينازع في اعتبار الملكة في العدالة ويستند الى ان ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبارها والاكتفاء بمجرد الاتقاء وان لم ينته الى حد الملكة لكن هذا أمر آخر وراء ما وقع فيه الشيخ والله أعلم (قوله وتفرع على شرط العدالة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ القبول وعدمه مفرعان على شرط ذلك وانما يتفرع عدم القبول وحده على اشتراط تحقق الشرط والقبول على الاكتفاء بظنه كما هو مصرح به في كلامه انتهى (وأقول) هذا النظر في غاية الضعف لانه ان أراد ان مراد الشارح أن القبول وعدمه مفرعان على شرط العدالة وان ذلك ممنوع لان عدم القبول انما هو مفرع على اشتراط تحقق الشرط لا على الشرط والقبول انما هو مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط فهذا النظر في غاية السقوط اما أولا فلان المتبادر من اشتراط العدالة انه لا بد من تحققها فيجوز ان يكون مراد الشارح بما ذكره في قوله ما ذكره بقوله ما في قول المصنف فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور لا فيما بعده ايضا من قوله خلافا لابي حنيفة الخ ولا اشكال في تفرع ما ذكره في قوله فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور على قوله شرط الراوي العدالة لان المتبادر منه اعتبار تحققها ويكون قوله خلافا الخ خارجا عن

وتفرع على شرط العدالة ما ذكره بقوله

حيز التفريع ذكره لزيادة الفائدة ببيان الخلاف وأما ثانيا فلأنه لايخفى ان تفرع شئ على آخر
ليس معناه الا ترتبه عليه ولزومه منه أعم من أن يكون ترتبه عليه ولزومه منه باعتباره فى ذاته
أو باعتبار بعض معتبراته فى اعتقاد المفرع وقد يختلف فى المعتبرات فيختلف التفريع فمعنى
التفريع على شرط العدالة انه لزم منه عدم القبول فيماذكر عند من يعتبر فى اشتراط الشئ
تحقق ذلك الشئ المشروط والقبول عند من يكتفى فيه بالظن وبالجملة فمعنى التفريع على شئ
كون ذلك الشئ منشأ للزوم ذلك المتفرع أعم من أن يكون منشأ بذاته أو بواسطة لايمترى
فى ذلك من له أدنى المام بكلام الائمة من أهل الفنون فاذا كانت المنشئية بواسطة مختلف فيها
اختلف المتفرع اللازم حينئذ فان سلم الشيخ هذا المقدار لزمه ترك هذا النظر وان ادعى زيادة
عليه فعليه البيان ودون ذلك خرط القتاد وان أراد ان مراد الشارح ان المراد ليس الا تفريع
عدم القبول على شرط العدالة وانه ممنوع بل المراد تفريع كل من القبول وعدمه لكن
القبول مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط وعدمه على تحقق الشرط لا على
الشرط فسقوط النظر حينئذ أظهر اما أولا فلأن دعوى ان مراد الشارح ماذكر ممنوع منعا
لاخفاء به وليس فى عبارته ولا سياقه مايشعر بذلك فضلا عن الدلالة عليه وامامنع ارادة ماذكر
فلأنه يجاب عنه بانه الظاهر المتبادر من قوله ولايقبل كذا خلافا لابى حنيفة فانه لايسبق
الذهن منه الا الى تفريع مخالفة أبى حنيفة على ذلك الشرط لا تفريع قوله أيضا واما ثالثا
فلأنه على تقدير ان المراد تفريع كل من الامرين على الوجه المذكور فقد سبق جوابه
فتأمله ولا تكن من الغافلين (قوله فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور) لاينافى ذلك ان
الشهادة أضيق من الرواية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور فى بعض المواضع كحضور عقد
النكاح والشهادة بهلال رمضان لان خروج بعض الافراد لمدارك خاصة معلومة من محالها
لاينافى كون الشهادة أضيق والرواية أوسع (قوله اكتفاء بظن حصول الشرط) أقول
لو استدلوا بان الشرط ظن العدالة لا تحققها سلموا من أن يقال عليهم الشروط لابد من
تحققها وكون الشرط ظن العدالة وجيه جدا وقد قال شيخ الاسلام فى عدم قبول المجهول
باطنا هذا على طريق الاصوليين أما على طريقة المحدثين وفقهاء الشافعية فيقبل على الراجح
كما عزاه النووى لكثير من المحققين وصححه انتهى وعبارة السيوطى والثانى القبول وهو
الاصح عند اهل الحديث صححه ابن الصلاح فى مختصره والنووى فى شرح المهذب انتهى
(قوله الى ان يظهر حاله بالبحث عنه) قضيته انه يعتبر العدالة الباطنة كالقول الاول لكنه
عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيتوقف احتياطا الى ظهور الحال بخلاف الاول لايراعى
هذا الاحتمال ولا يلتفت اليه (قوله عما ثبت حله بالاصل) يخرج به ماثبت حله بالنص فهل
المراد انه يعمل حينئذ بالحل أو يعمل بالحرمة لما سيأتى فى كتاب التعادل والتراجيح انه يقدم خبر
الحظر على خبر الاباحة أو يفصل بين أن يكون راوى الحل عدلا باطنا أيضا فيقدم الحل أو
ظاهرا فقط فتقدم الحرمة على قاعدة ماسيأتى فيه نظر ولم أر فيه شيأ ولا كلام فى تقديم خبر الحل
على القول الاول اذا كان عدلا باطنا ويتجه ذلك أيضا على قول الامام (قوله يعنى ان الحل
الخ) بيان لمراد المصنف بقوله ان اليقين لايرفع بالشك يعنى انه ليس المراد هنا حقيقة اليقين

(فلا يقبل المجهول باطنا
وهو المستور) لانتفاء
تحقق الشرط (خلافا لابى
حنيفة وابن فورك وسليم)
الرازى فى قولهم بقبوله
اكتفاء بظن حصول
الشرط فانه يظن من
عدالته فى الظاهر عدالته
فى الباطن (وقال امام
الحرمين يوقف) عن القبول
والرد الى ان يظهر حاله
بالبحث عنه قال (ويجب
الانكفاف) عما ثبت حله
بالاصل (اذا روى) هو
(التحريم) فيه (الى
الظهور) لحاله احتياطا
واعترض ذلك المصنف مع
قول الابيارى بالموحدة ثم
التحتانية فى شرح البرهان
انه مجمع عليه بان اليقين
لايرفع بالشك يعنى ان الحل
الثابت بالاصل لايرفع
بالتحريم المشكوك فيه كما
لايرفع اليقين أى استصحابه
بالشك بجامع الثبوت

فانّ الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث ثبوته أى بالاصل واستصحابه كثبوت اليقين واستصحابه فانّ الشرع طارئ على الاصل فلا يزال به مع الشك هذا هو الوجه عندى فى تقرير ذلك لا ماذكره شيخ الاسلام بقوله وقوله يعنى أشار به الى انّ قوله فيماذكر اليقين لا يرفع بالشك معناه لا يرفع بما يستلزم الشك ولهذا حسن قياسه الآتى وهو قوله لا يرفع الخ انتهى (قوله اما المجهول باطنا وظاهرا فمردود اجماعا) الظاهر انّ المراد بالمجهول ظاهرا من لم يعرف بالمخالطة بان انتفت مخالطته (قوله وكذا مجهول العين) قال شيخنا الشهاب الظاهر انّ منه ما لو قال الراوى عن رجل أعرفه لجهالته عند غيره انتهى (قوله وانما أفرده عما قبله) أى فان المجهول باطنا وظاهرا أعم من مجهول العين فمجهول العين من افراده (قوله ليبنى عليه قوله) فيه أمور الاوّل انه كان يمكن الافراد بوجه لا تكرار فيه لذكر القبول المستفاد من كذا مع استفادته مما تقدّم بان يقول ومنه مجهول العين ويجاب بان ماذكره أوضح اذ لو قال ومنه توهم ان المراد بضمير منه المجهول باطنا وظاهرا مطلقا وليس مقصوده الا مجهول العين منه فقط * والثانى لقائل أن يقول البناء لا يتوقف على افراده ببيان الحكم اذ لو أسقطه وقال فان وصف نحو الشافعى مجهول العين بالثقة الخ حصل المقصود ويمكن أن يقال افراده طريقا للبناء يجوز ارتكابه وان أمكن البناء بطريق آخر وفيه نظر اذ لا حاجة اليه مع ايهامه خروج مجهول العين عن المجهول المذكور ومع كون ما قلناه أخصر اذ فيه اختصار لفظ كذا والهاء فى وصفه * والثالث ان هذا التوجيه يفيد ان هذا القول متعلق به دون غيره من معلوم العين المجهول الحال وكان وجه ذلك انّ الوصف بالثقة انما يكون عبارة عن مجهول العين لان قوله أخبرنى الثقة لا تعيين فيه نعم يرد على ذلك انه لو قال أخبرنى الثقة وهو هذا أو فلان اشارة الى معلوم العين مجهول الحال كان الوصف عبارة عن معلوم العين الا ان يقال هذا خلاف الواقع منهم وان كان ممكنا فليراجع (قوله نحو الشافعى من أئمة الحديث الراوى عنه) فان قلت أى حاجة الى قوله الراوى عنه وهلا اقتصر على قوله من أئمة الحديث قلت الحاجة اليه بناء الجواب الآتى فى قوله وأجيب الخ عليه فانه اذا روى عنه فقد احتج بمرويه على حكم فى دين الله تعالى واحتجاجه على ذلك قد بنى عليه الجواب الآتى ولا يضرّ انه قد يروى عنه ولا يحتج به لان الرواية عنه مظنة الاحتجاج فاكتفى بالمظنة ولم يقتصر على قوله الراوى عنه لان رواية من ليس من أئمة الحديث لا تعتبر لان غير أئمة الحديث لا خبرة لهم بحال الرواة فلا يعتبر وصفه له بالثقة فليتأمل (قوله لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك) معناه ان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك أى ثقة فى نفس الامر لان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا بعد البحث التام والخبرة التامة ويدل على انّ مراده انّ الظاهر ذلك لا القطع قوله الآتى وأجيب ببعد ذلك الخ فتامله وبهذا التقرير يندفع ما قد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة أن يكون عدلا باطنا كما اعتبره المصنف لجواز أن يكون الواصف ممن يرى الاكتفاء بالمستور (قوله وان قال لا اتهم) ان قلت لفظ قال لحكاية لفظ الغير وليس لفظ الشافعى لا أتهم بل لا أتهمه قلت لا أتهم بعض لفظه فقد قصد حكاية بعض اللفظ اشارة الى جميعه أو الى ان حكمهما واحد على انه يقول أخبرنى من لا أتهم (قوله وخالف الصيرفى وغيره لمثل ما تقدم) لو قال لما تقدم كان واضحا لان علة هذا هو عين ما تقدم فلفظ مثل اما للتأكيد أو

(اما المجهول باطنا وظاهرا فمردود اجماعا) لانتفاء تحقق العدالة وظنها (وكذا مجهول العين) كان يقال فيه عن رجل مردود اجماعا لانضمام جهالة العين الى جهالة الحال وانما أفرده عما قبله ليبنى عليه قوله (فان وصفه نحو الشافعى) من أئمة الحديث الراوى عنه (بالثقة) كقول الشافعى كثيرا أخبرنى الثقة وكذا قول مالك قليلا (فالوجه قبوله وعليه امام الحرمين) لان واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك (خلافا للصيرفى والخطيب) البغدادى فى قولهما لا يقبل لجواز ان يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف وأجيب ببعد ذلك جدا مع كون الواصف مثل الشافعى او مالك محتجا به على حكم فى دين الله تعالى (وان قال) نحو الشافعى فى وصفه (لا اتهم) كقول الشافعى أخبرنى من لا أتهمه (فكذلك) يقبل وخالف فيه الصيرفى وغيره لمثل ما تقدّ

للتغاير الاعتبارى فان المعال به باعتبار اضافته للمعال هنا غيره باعتبار اضافته للمعال هنالك
(قوله فيكون هذا اللفظ توثيقا) أى على القولين المشار اليهما بقوله فكذلك لكنه على الراجح
عند المصنف توثيق معمول به وعلى قول الصيرفى وغيره توثيق غير معمول به وقوله وقال الذهبى
الخ مقابل للقولين فى ذلك (قوله وانما هو نفى للاتهام) قال شيخنا العلامة لاخفاء ان الاتهام
افتعال من الوهم وهو كما سبق الاحتمال المرجوح فنفى الاتهام يلزمه التوثيق وان لم يكن اياه
فلا يتجه نفيه عنه الا أن يدعى ان الاتهام ظن الجارح انتهى (وأقول) فيه أمران * الاول
قال فى النهاية اتهمته ظننت فيه ما نسب اليه انتهى وعلى هذا فمعنى لا أتهمه لا أظن فيه ما نسب
اليه يعنى ما ينسب اليه و يقدح به فيه وظاهر انه لا يلزم من نفى الظن المذكور ظن براءته مما
نسب اليه فضلا عن نفى ما نسب اليه عنه لجواز أن يكون جاهلا بحقيقة حاله وهذا شرح قول
الشيخ الا أن يدعى ان الاتهام ظن الجارح لكن تعبيره بيدعى يدل على ان هذا المعنى غير ثابت
الاتهام وهو ممنوع لما سمعته من كلام النهاية * والثانى ان قوله يلزمه التوثيق قد يمنع بان
معنى لا أتهمه لا أنسبه للتهمة وهى كما فى القاموس ما اتهم عليه ولا يلزم من عدم النسبة
للتهمة نفى التهمة لجواز أن لا يعلمها فيترك النسبة لها وان لم يقدر على نفيها الا ان يدعى انه
لزوم ظنى عرفى ومع ذلك فقد لا يقصد هذا اللزوم أصلا فلا يراد بنفى الاتهام الانتقال الى نفى
الجارح بل لا يقصد الا مجرد نفى الاتهام والنسبة للتهمة من غير قصد الى ذلك الانتقال لعدم
العلم والظن بانتفاء التهمة أى ما يتهم عليه وحينئذ فيجاب بان هذا اللزوم لما كان بهذه
المثابة من الضعف ولم يتحقق ارادته لم يكن معتبرا فلا يندفع ما قاله الذهبى بما قاله الشيخ وانما
يندفع بما قاله الشارح من الجواب (قوله وأجيب بان ذلك اذا وقع من مثل الشافعى
الخ) لك ان تقول كان يكفيه ان يقول وأجيب بمثل ما تقدم أو بما تقدم وهو أخصر مما قاله
ويمكن أن يقال انما ارتكب ما قاله لئلا يتوهم أن المشار اليه بما تقدم هو المشار اليه بقوله
لمثل ما تقدم وانه لا يدخل فيه قوله فى الجواب السابق أو مالك مع انه غير مراد هنا (قوله وان
كان دونه فى الرتبة) قال شيخنا العلامة أى وان كان هذا اللفظ وهو لا أتهم دون الوصف
بالثقة لان الثانى صريح فى التوثيق دون الاول لكن قد علمت ان لا أتهم مراد به معناه وهو
نفى الاتهام ولازمه وهو التوثيق فيكون كناية والكناية عند البيانيين أبلغ من التصريح اه
(وأقول) قد علمت أن اللزوم ههنا ضعيف لكونه ظنيا عرفيا وانه غير معلوم لانه قد لا يقصد
واذا كان بهذه المثابة لم يقاوم التصريح فى هذا المقام الذى يطلب فيه الاحتياط فضلا عن
أبلغيته عنه وكون الكناية أبلغ من حيث افادتها المعنى بدليله لا ينافى انه قد يترجح التصريح
عليها العارض على أنا لا نسلم أرجحية الكناية عند علماء الشريعة فى الاحكام الشرعية كليا وان
خلت عن المعارض ولاسيما فى الشهادات اذ لا يكتفى فيها بالشهادة بلازم المشهود به والتوثيق
شهادة بالعدالة فكان القياس ان لا يكون ذلك توثيقا لولا انه توسع فيه فلا يكون مقاوما
للصريح فتأمل (قوله جاهلا) أى بالحرمة سواء أكان جهله بحسب اعتقادنا فقط كمن اعتقد
الاباحة بتقليد كحنفى شرب النبيذ لاعتقاده اباحته فان جهله ليس الا باعتبار اعتقادنا خطاه
فى ذلك الاعتقاد والا فهو يعتقد انه مصيب فيه مع احتمال اصابته فى نفس الامر اذ خطؤه

فيكون هذا اللفظ توثيقا
(وقال الذهبى ليس توثيقا)
وانما هو نفى للاتهام وأجيب
بان ذلك اذا وقع من مثل
الشافعى محتجا به على حكم
فى دين الله تعالى كان المراد
به ما يراد بالوصف بالثقة
وان كان دونه فى الرتبة
(ويقبل من أقدم جاهلا

غيرمقطوع به فلاجهل بحسب اعتقاده وكذابحسب نفس الامر قطعا بل ظنا أوكان بحسب نفس الامر كمن شرب الخمر مع اعتقاده حله لنحو نشئه ببادية بعيدة عن العلماء أو لامع اعتقاد شئ من حل أو حرمة كما يستفاد ذلك كله من قول الشارح سواء الخ ويدخل فى الجاهل الغالط أيضا كمن ظن ماشربه ماء وفى معنى الجاهل كل معذور بغير الجهل كالمكره على مايباح بالاكراه كفطر رمضان بخلاف مالايباح به كالقتل (قوله على فعل مفسق) أى لولم يكن جاهلا والافالاقدام مع الجهل يمنع كونه مفسقا وقد يشكل تقدير الشارح لفظ الفعل بانه يخرج غيره كالقول المفسق كالقذف جاهلا بحرمته لنحو قرب عهده بالاسلام ويمكن أن يراد بالفعل مايشمل القول لانه فعل اللسان (قوله أومقطوع فى الاصح) قال الكمال لايخفى أن محله ما اذا لم يكن ممن يرى الكذب ويتدين به فان كان متصفا بذلك لم يقبل قطعا اه (أقول) فيه أمران * الاول ان ذلك يفهم من قول المصنف السابق ويقبل مبتدع يحرم الكذب الخ فانه يفهم أن من يجوزه لايقبل قطعا * والثانى أن وجه تخصيص استثناء ذلك بصورة المفسق المقطوع أن تحريم الكذب مقطوع لامظنون نعم يشكل اطلاق أن الكذب مفسق كما يعلم مما يأتى فى عد الكبائر فان كان الاستثناء لامن حيث الكون مفسقا استغنى عن هذا الاستثناء بل لاوجه له حينئذ فليتأمل (قوله سواء اعتقد الاباحة) أى بتقليد او غيره كما علم مما تقرر (قوله أم لم يعتقد شيأ) أى لاالاباحة ولا الحرمة وهذا يتصور فى نحو الشاك فى كل منهما لعدم اطلاعه على الحكم بواحد منهما وقد يتوقف فى جواز اقدامه مع الشك وقد قال الماوردى كما نقله الزركشى اما ما اختلف فى اباحته كشرب النبيذ والنكاح بلاولى ان فعله معتقد التحريم كان كبيرة وان لم يعتقد تحريمه ولا اباحته مع علمه بالخلاف فيه فوجهان قال البصريون هو فاسق مردود الشهادة لان ترك الاسترشاد فى الشبهات تهاون بالدين وقال البغداديون لايفسق لان اعتقاد الاباحة اغلظ من التعاطى ولايفسق معتقد الاباحة وحكى المصنف فى شرحه للمنهاج الوجهين واسقط منهما قوله مع علمه بالخلاف فيه فاشكل الامر عليه وقال لابد من فرضها فى جاهل بالقاعدة المشهورة لان المكلف لايجوز له أن يقدم على فعل جريمة رجاء براءته منه اه وقد يقال حيث أوجبنا التقليد لزمه اعتقاد أحدهما ولم يعذر فى تركه الا بجهل يعذر فيه فليتأمل (قوله عالما بحرمته) ينبغى أو ظانا أو أراد بالعلم مايشمل الظن كما يستعمله الفقهاء كثيرا (قوله فى الكبيرة) أى فى معناها أو فى حدها (قوله ماتوعد عليه) حذف ماوقع فى كلام غيره من تقييد الوعيد بكونه شديدا فيحتمل انه لعدم الحاجة الى التقييد بناء على ان من لازم الوعيد من الله كونه شديدا وقد يشعر بذلك أعنى أن عذابه تعالى لايكون الاشديدا قول الشارح الآتى وشدة عقابه فليتأمل (قوله بخصوصه) فيه أمران * الاول انه ينبغى أن يشمل المتوعد عليه بخصوصه مالوجمع مع غيره فى التوعد بعد التصريح به كان توعد على متعاطفات وان ربط التوعد بمعنى شامل لها بعد ان ذكر كل منها بخصوصه كما فى آية والذين لايدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولايزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما الخ ومالوتوعد على نوع أو جنس خاص من المعاصى فهو توعد على افراد ذلك النوع أو الجنس بخصوصها كما يأتى فى قوله عليه الصلاة والسلام من اقتطع شبرا من ارض ظلما فهذا توعد على الغصب بخصوصه ان قلنا ان الظلم أعم منه على

على) فعل (مفسق مظنون) كشرب النبيذ (أومقطوع) كشرب الخمر (فى الاصح) سواء اعتقد الاباحة أم لم يعتقد شيأ لعذره بالجهل وقيل لايقبل لارتكاب المفسق وان اعتقد الاباحة وقيل يقبل فى المظنون دون المقطوع أما المقدم على المفسق عالما بحرمته فلايقبل قطعا (وقد اضطرب فى الكبيرة فقيل) هى (ماتوعد عليه بخصوصه) فى الكتاب أو السنة

ما يأتى * الثانى كان الاحتراز بقولهم بخصوصه عن نحو للعصاة النار (قوله وهم الى ترجيح هذا أميل) فيه أمران * الاول ان هذا مع قوله والاول ما وجد لاكثرهم اذ كيف يكونون أميل الى ترجيح غير الموجود لاكثرهم الا أن يجاب بان المراد أن بعضهم أى المتأخرين أو المتصدين للترجيح فى كلام من قبلهم أميل الى ترجيح هذا فلا ينافى أن الموجود لاكثر خلافه * والثانى قال الاذرعى عجب قول الشيخين ان الاصحاب الى الثانى أميل وهو فى غاية البعد اه لكن ان حمل على أن قائله أراد ما عدا المنصوص عليه وان لم يكن فيه حد خف بعده على ان الاول مدخول أيضا بكبائر ذكرها ابن عبد السلام لم يرد فيها وعيد كما هو مبسوط فى الفقه وقد قال البارزى فى تيسيره والتحقيق أن الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن بنص كتاب أو سنة أو علم أن مفسدته كمفسدة ما قرن به وعيد أو حد أو لعن أو أكثر من مفسدته أو اشعر بتهاون مرتكبه فى دينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كما لو قتل من يعتقده معصوم الدم فظهر انه مستحق لدمه أو وطئ امرأة ظانا انه زان بها فاذا هى زوجته أو أمته اه (قوله كل ذنب) قال شيخنا العلامة من المشهور عندهم فساد الحد بتصديره بكل الخ (وأقول) قد أكثر من تصدير الحدود بها أئمة محققون منهم امامه ابن الحاجب وتنوعوا فى الجواب عنه بما هو مذكور فى شروح كافيته وحواشيها وغيرها ومنه ان كل لبيان الاطراد وقضيته أن قصد الاطراد بها يسوغ الاتيان بها والا لم يفد الجواب بذلك فيفصل فى الاتيان بها بين قصد الاطراد بها فيجوز وعدم ذلك القصد فيمتنع فليتأمل (قوله نظرا) يعنى الاستاذ والشيخ الامام كذا بخط ابن قاسم بهامش نسخته وقضيته ضبط نظرا فعلا ماضيا مسندا الالف الاثنين وعندى انه غير متعين وانه يجوز أيضا ضبطه بلفظ المصدر علة لكونها كل ذنب ونفى الصغائر (قوله بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) الظاهر انهما متلازمان عادة وفسر شيخنا العلامة الاكتراث بالاهتمام والاعتناء والديانة بالعبادة قال فالاكتراث من الاوصاف القلبية ورقة الديانة من الاوصاف البدنية اه وهو غير متعين لجواز أن يراد برقة الديانة ضعف التدين الشامل لضعف اهتمامه واعتنائه (قوله بظاهره) انما قال بظاهره لانه يحتمل التقييد (قوله يتناول صغيرة الخسة) ظاهره انه لا يتناول أيضا الرذائل المباحة وقد يوجه بان المباح وان أسقط المروءة لا ينافى كثرة الاكتراث بالدين وقوة الديانة وبانه لا يصدق عليها معنى الجريمة الا بتكلف (قوله لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا) وقد يجاب بان المصنف حمله على انه أراد ضبط الكبيرة حقيقة أو حكما وصغيرة الخسة كبيرة حكما ولا يخفى انه فى غاية التكلف (قوله نعم هو أشمل من التعريفين الاولين) قال شيخ الاسلام أى لشموله صغيرة الخسة فهى كبيرة على هذا اه (وأقول) فيه نظر والوجه عندى أن يقال لشموله الكبائر التى لم يرد فيها حد ولا توعد عليها بخصوصها فان بعض الكبائر كذلك كما يفهم مما تقدم عن البارزى وذلك لان المتبادر من عبارة الشارح والسياق انما هو أن المراد باشمليته تناوله لافراد من المحدود لا يتناولها التعريفان الاولان لا ان المراد انه يشمل بعض الصغائر وان كان له حكم الكبائر فى اسقاط العدالة فليتأمل (قوله ولما كان ظاهر كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان) قال شيخنا العلامة هذا مسلم فى الاخير لان قوله فيه بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة ظاهر فى وجود أصل الدين

(وقيل) هى (ما فيه حد) قال الرافعى وهم الى ترجيح هذا أميل والاول هو ما وجد لاكثرهم وهو الاوفق لما ذكروه عند تفصيل الكبائر (و) قال (الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (والشيخ الامام) والد المصنف هى (كل ذنب ونفيا الصغائر) نظرا الى عظمة من عصى به عز وجل وشدة عقابه وعلى هذا يقال فى تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة أكبر الكبائر وكبائر الخسة لان بعض الذنوب لا يقدح فى العدالة اتفاقا (والمختار وفاقا لامام الحرمين) انها (كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) هذا بظاهره يتناول صغيرة الخسة والامام انما ضبط به ما يبطل العدالة من المعاصى الشامل لتلك لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا نعم هو أشمل من التعريفين الاولين ولما كان ظاهر كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان

وأما فى الاولين فممنوع أما فى الاول فلا خفاء به وأما الثانى فلانه يتناول الردة لان فيها حدا وهو القتل وان لم يتناول الكفر الاصلى (فان قلت) القتل للردة لا يسمى حدا (قلت) الحد هو العقوبة المقدرة على الجناية فيسمى اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن منعه المذكور بان قول المصنف وشرط الراوى العدالة وهى ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر بعد قوله انه لا يقبل كافر ظاهر فى انه أراد الكبائر الجامعة للاسلام وذلك ظاهر فى انه أراد بالحدود ما يجامع الاسلام فقوله ظاهر كل من التعاريف أى بواسطة السياق على ان ذكر الحد فى الثانى يخرج الكفر لانه لا حد فيه أما الكفر الاصلى فظاهر وأما الردة فلان القتل لا يسمى حدا فى اصطلاح فقهائنا كما هو ظاهر صنيعهم ولهذا قال المزجد فى تحريره التعزير يوافق الحد فى انه زجر وتأديب للاصلاح فان هذا لا يشمل القتل بناء على المتبادر من قوله للاصلاح من انه اصلاح المعزر والمحدود واذ لا يتصور أن يكون القتل لاصلاح المقتول ثم قال المزجد التعزير فى كل معصية لا حد فيها ولا كفارة وقيل لا عقوبة فيها ولا كفارة لتخرج الجناية على الاطراف والمنافع الى أن قال قال شيخنا تقى الدين وزاد العمرانى فى مشكله فى الضابط فقال لا قصاص فيها ولا ارش ولا حكومة اه فقوله لتخرج الجناية على الاطراف الخ يدل على ان قطع الاطراف لا يسمى حدا ومثله القتل وقوله وزاد العمرانى الخ صريح فى أن الحد لا يتناول القتل قصاصا فدل على ان القتل مطلقا ليس من افراد الحد اصطلاحا فما أورده الشيخ فى جواب السؤال الذى أورده لا يفيد لانه على تقدير انه موافق لمذهبه لا نسلم انه موافق لمذهب الشارح كالمصنف ثم رأيت الكمال قال فى قوله ولما كان ظاهر كل من التعاريف ما نصه أى بحسب دلالة المقام والا فالاول مع قطع النظر عنها متناول للكفر ووجه دلالة المقام ثم وجه دلالة المقام بنحو ما قلناه ورأيت بهامش نسخة ابن قاسم بخطه فى قوله كل من التعاريف ما نصه أى مجموع الثلاثة المذكورة فى تعريف الكبيرة لان الاول منها متناول للكفر اه فحمل الكل على الكل المجموعى حتى لا يرد الاول وهو صحيح فى نفسه لكنه فى غاية البعد مع تنوين كل وقوله من التعاريف اظهور ذلك جدا فى ارادة الكل الجميعى الا أن يحمل من على بيان كل فليتأمل (قوله كالقتل) شامل لقتل الكافر المعصوم وقتل الانسان نفسه وهل يدخل قتل المهدر كالزانى المحصن لنفسه فيه نظر ولا يبعد الدخول لانه ليس له قتل نفسه (قوله كما صرح به شريح الرويانى) قال الكمال أى من أن شبه العمد كبيرة أما الخطأ فلا اشكال فى انه ليس معصية فضلا عن كونه ليس كبيرة فلا جهة لتخصيص شريح بنقل نفى كونه كبيرة اه (وأقول) لعل الاوجه عود ضمير به للتفصيل المذكور المتضمن لتصريح شريح بان شبه العمد كبيرة فالتفصيل المذكور مختص بشريح ولا يلزم منه كون كل شق منه مخصوصا به وعود الضمير لقوله أو شبه عمد فقط بعيد ولو كان كذلك لقدمه على قوله بخلاف الخطأ وانه اللائق حينئذ كما لا يخفى فليتأمل *(تنبيه)* ينبغى أن التصميم على فعل الكبيرة كالقتل من غير فعلها بان منعه منه مانع كبيرة ويصرح به ما فى حديث اذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار من قوله فى المقتول كان حريصا على قتل صاحبه ففيه الوعيد للمقتول لحرصه على القتل مع انتفائه (قوله والزنا واللواط) كذا اتيان غير حليلته فى دبرها وقضية هذا التقييد خروج حليلته واتيان البهيمة كما صرح به جماعة من أئمتنا

بدأ المصنف فى تعديدها بما يلى الكفر الذى هو أعظم الذنوب فقال (كالقتل) أى عمدا كان أو شبه عمد بخلاف الخطأ كما صرح به شريح الرويانى (والزنا) بالزاى روى الشيخان عن ابن عمر قال قال رجل يا رسول الله أى الذنب أكبر عند الله قال ان تدعو لله ندا وهو خلقك قال ثم أى قال ان تقتل ولدك مخافة ان يطعم معك قال ثم أى قال ان تزانى حليلة جارك

وكذا مساحقة النساء كما ذكره بعضهم واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم السحاق زنا النساء بينهن وقوله ثلاثة لا يقبل الله منهم قول لا اله الا الله وعد منهم الراكبة والمركوبة وبحث بعضهم في كل من وطء الشريك الامة المشتركة والزوج زوجته الميتة والوطء في نكاح بلا ولي ولا شهود وفي نكاح المتعة ووطء المستاجرة انه كبيرة قلت ولا حاجة الى بحث ذلك في المستأجرة لان تصريحهم بالحد في المستاجرة تصريح بان ذلك كبيرة (قوله فانزل الله عزوجل تصديقها) وجه شيخنا العلامة المطابقة بين الآية والحديث التي هي شرط التصديق بشئ حسن ينبغي مراجعته وانما يحتاج اليه ان أريد بالتصديق ما يشمل تصديق الترتيب بين المذكور مع انه يمكن أن المراد التصديق من حيث مجرد عظم هذه الذنوب مع قطع النظر عن ترتيبها ثم قال لكن بقي اشكال آخر وهو ان قضية الحديث ان كل فرد من هذه الافراد الخاصة المتتالية فيه يلي ما قبله فيكون أعلى من فرد آخر من افراد نوع ما قبله مثلا الزنا بحليلة الجار يلي قتل الولد في الرتبة فيكون أعلى من قتل الاجنبي والآية تدل على خلاف ذلك ولا مخلص من ذلك الا بدعوى ان كل نوع تتساوى افراده في الرتبة وهو محل منع اه (وأقول) يمكن أن يجاب بان المراد في الحديث الترتيب بين أنواع هذه الافراد حتى ان المراد بقوله ان تقتل ولدك نوع قتل ولدك وهو القتل مطلقا بشرطه وانما اقتصر على هذا الفرد اشارة الى قباحته حتى كانه كل القتل وهكذا فلا تنافي بين الآية والحديث بل يتعين الحمل على ذلك لان قوله فأنزل الله تصديقها دليل واضح على الموافقة بينهما ولا يكون الا بما ذكرنا وغاية ما في الباب أن في العبارة مسامحة وهذا الكلام من سيد الخلائق وعالمها ومليك اللغة وحاكمها برهان واضح على انه لا محذور في مثل هذه المسامحات وهو مما يؤيد ما يقع للمصنف أو الشارح ويرد ما أورده الشيخ في كثير من المواضع التي بالغ فيها على ما دون هذه المسامحة من المسامحات وأما دعوى ان كل نوع تتساوى افراده فهي مما يقطع كل عاقل ببطلانه فلا سبيل الى احتماله ويمكن حمل ثم في الحديث على انها لمجرد الدلالة على تاخر ما بعدها عما قبلها أعم من أن يتوسط بينهما شئ أولا (قوله واللواط) كذا اتيان البهائم كما صرح به البغوي (قوله لانه مضيع لماء النسل) أي بوطء محرم كالزنا فخرج تضييعه بغير وطء وان حرم كاستمناء حلال كبيد حليلته أو حرام كبيده والمراد بكونه مضيعا لماء النسل بوطء محرم كالزنا انه مظنة ذلك فلا يرد ان كلا منهما كبيرة وان لم ينزل أو عزل عن المزني بها أو الملوط به وانما اقتصر الشارح على الاستدلال بالقياس مع انه ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن من عمل عمل قوم لوط اشارة الى كفاية القياس وان الكون كبيرة لا يتوقف على الورود فيستفاد من ذلك ان ما علم أن مفسدته كمفسدة بعض ما ورد من الكبائر كان كبيرة كما تقدم عن البارزي (قوله وقد أهلك الله قوم لوط الخ) يمكن أن يكون استدلالا آخر ووجهه ان الله تعالى قصه في كتابه العزيز تحذيرا لهذه الامة من وقوعها فيه فيصيبها ما أصابهم كما يستفاد من السياقات والادلة فهو في تقدير توعد هذه الامة على هذا الفعل وبهذا يندفع ما يتوهم انه لا دلالة في ذلك لانه متعلق بمن قبلنا وحكم من قبلنا لا يلزم ان يثبت في حقنا لان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا مطلقا على الصحيح ويستفاد منه أنه لا يشترط في المتوعد به ان يكون أخرويا (قوله وشرب الخمر ومطلق المسكر) فيه أمور * الاول ان الاكل كالشرب وكذا مطلق

فانزل الله عزوجل تصديقها والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون الآية (واللواط) لانه مضيع لماء النسل كالزنا وقد أهلك الله قوم لوط وهم أول من فعله بسببه كما قصه في كتابه العزيز (وشرب الخمر) وان لم تسكر لقلتها وهي المشتد من ماء العنب (ومطلق المسكر) الصادق بالخمر وبغيرها كالمشتد من نقيع الزبيب المسمى بالنبيذ قال صلى الله عليه وسلم ان على الله عهدا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال قالوا يا رسول الله وما طينة الخبال قال عرق أهل النار رواه مسلم اما شرب ما لا يسكر لقلته من غير الخمر فصغيرة

وصول الجوف مما لا يعد أكلا ولا شربا نحو ابتلاع الاثر الخفيف الذى لا يحس بواسطة ابتلاع ريقه المشتمل عليه كما هو ظاهر مع انه لا يعد شربا ولا أكلا كما هو ظاهر خلافا لما اقتضاه كلام الرويانى من أن شرب غير الخمر انما يكون كبيرة اذا اسكر منه وان سكت عليه الرافعى ومشى عليه الشارح كما سيأتى ولقول الحليمى لو خلط خمرا بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فصغيرة وصرحوا بنفى الحد للاستعاط والاحتقان وأكل خبز عجن دقيقه بها ومعجون هى فيه وفى كون ذلك كبيرة نظر * الثانى أن نحو عصرها واعتصارها وحملها وطلب حملها الشرب بها ونحوه ينبغى أن يكون كشربها أخذا من حديث اللعن على ذلك * الثالث قد يشمل المسكر الجامدات نحو البنج والحشيش بناء على انها تسكر فان الظاهر أن أكلها كبيرة وان لم تشملها عبارة المصنف لان قوله ومطلق المسكر للشرب فلا يتناول الاكل نعم يمكن على بعد حمل الشرب على التناول فيعم غير الشرب أيضا * والرابع انه يمكن حمل المسكر فى عبارة المصنف على ما طبعه الاسكار ولو باعتبار جنسه أو نوعه فيتناول ما لا يسكر من غير الخمر لقلته ويفيد انه كبيرة خلاف ما مشى عليه الشارح من انه صغيرة تبعا لمقتضى ما نقله الرافعى عن الرويانى وأقره وحملا لعبارة المصنف على ظاهرها من ارادة المسكر بنفسه لكثرته لان المتبادر من اسم الفاعل ما بالفعل * والخامس انه انما لم يقتصر على مطلق المسكر مع تناوله الخمر أيضا لئلا يتوهم حمله على الخمر وحده لاشتهاره بهذا الوصف ولئلا يتوهم على طريق الشارح خروج القليل من الخمر أيضا (قوله والسرقة والغصب) عبارة الروض وغصب المال اه وفى شرحه وخرج بغصب المال غصب غيره كغصب كاب فصغيرة اه (قوله فى الحديث ظلما) قال شيخنا العلامة هو أعم من الغصب لتناوله الاقتطاع باليمين الفاجرة ونحوها فلا يصلح ذكره دليلا للوعيد على الغصب بخصوصه (وأقول) اما أولا فلا نسلم أن الظلم أعم من الغصب لان الغصب عند الشافعية كما حرره متأخروهم هو الاستيلاء على حق الغير بغير حق فى نفس الامر وان كان بحق فى الظاهر فيشمل الاستيلاء باليمين الفاجرة قطعا بل التزم بعضهم ان السرقة من افراده غاية الامر ان هذا الفرد الخاص امتاز بزيادة حكم على بقية الافراد وهو القطع وأما ثانيا فلان التوعد على الشئ بخصوصه يصدق بالتوعد على ما يكون جنسا تحته أنواع فالاقتطاع ظلما متوعد عليه بخصوصه وان انقسم الى الغصب وغيره اذ لا يشترط فى التوعد على الشئ بخصوصه كونه فردا أو نوعا ولا ذكره بانفراده وانما احترزوا بالخصوص عن نحو للمعتدين على الناس النار للظالمين كذا بدون ذكر ما به صاروا معتدين أو ظالمين فتأمل (قوله كما يقطع به فى السرقة) قال شيخنا العلامة من القطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى ابانة العضو وقوله به أى بالتقييد بما يبلغ قيمته ربع دينار ويدل على هذا المعنى أما سرقة الشئ القليل فانه لو كان المعنى كما يقطع السارق بما يبلغ قيمته ربع دينار لم يكن فيه دلالة على تقييد كون السرقة كبيرة بذلك حتى يحترز به عن سرقة الشئ القليل ويجعل مقابلا لذلك فليتأمل اه (وأقول) لا بأس بما قاله وما استدل به عليه غير انه يشكل عليه انه قال ابن عبد السلام وناهيك به عالما مجتهدا اجمعوا على ان غصب الحبة وسرقتها كبيرة وان اعترض عليه بان هذه دعوى لا تصح فقد اعتبر البغوى وغيره ان يبلغ ربع دينار ومقتضاه اشتراطه فى السرقة لان أقل مراتبه اثبات خلاف وهو يمنع القطع المذكور (قوله أما سرقة الشئ

(والسرقة والغصب) قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقال صلى الله عليه وسلم من اقتطع شبرا من أرض ظلما طوقه يوم القيامة من سبع أرضين رواه الشيخان ولفظه لمسلم وقيد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال كما يقطع به فى السرقة اما سرقة الشئ القليل فصغيرة

القليل فصغيرة) يوافق ذلك قول المصنف فى تعريف العدالة وصغائر الخسة كسرقة لقمة فجعل سرقة نحو اللقمة صغيرة لكن لها حكم الكبيرة وهل كسرقة القليل سرقة الكثير حيث وجد مانع القطع كشبهة لا تجوز الاخذ وعدم حرز او يفرق فيه نظر ولا يبعد الفرق ثم رأيت أن الهروى صرح بذلك حيث قال وتبعه شريح الرويانى وحد الكبيرة أربعة أشياء أحدها ما يوجب حدا أو قتلا أو قدره من الفعل والعقوبة ساقطة للشبهة وهو عامد آثم اه وان الجلال البلقينى قال فى قوله أو قدره الخ يشير به الى أن السرقة ما لا توجب القطع لكونه من غير حرز أو شبهة فانه كبيرة ولكن سقطت العقوبة لمانع وذلك لانه قال قبل ذلك انه يشترط فى العدل ان لا يقترف الكبائر الموجبات للحدود مثل السرقة والزنا وقطع الطريق أو قدره من الفعل وان لم يجب الحد فيها لشبهة أو عدم حرز اه بل لا يبعد أن الجميع حتى سرقة القليل كغصبه كبيرة خلافا لما نقله الشارح لاطلاق أحاديث التوعد على ذلك (قوله ليس بكبيرة موجبة للحد) قال شيخنا العلامة المحقق من مثل هذه العبارة نفى ايجاب الحد لا نفى كونه كبيرة أيضا لان الكلام المقيد بقيود اذا نفى توجه النفى للقيد الاخير ويصير الكلام صادقا بنفى غيره وبثبوته اه (وأقول) الذى أفادته عبارتهم فى النقل عن ابن عبد السلام انه ينفى كونه كبيرة كما هو مبسوط فى محله ومع ذلك فقول الشيخ المحقق ماذكر صحيح الا أن قوله لان الكلام المقيد بقيود اذا نفى توجه النفى للقيد الاخير فيه نظر اذ نصوا على انه أيضا قد يرجع للمقيد وقد يرجع لهما الا أن يريد أن رجوعه للقيد هو الاكثر أو المتبادر (قوله يعلم انه ليس منه) قال شيخنا العلامة العلم الحقيقى فى مثله متعذر فالمراد به الظن اه (وأقول) تعذره ممنوع فان من يعلم من نفسه انه لم يطأ يعلم قطعا انه ليس منه وكذا من نزع حال الايلاج بحيث لم تتحرك له شهوة بوجه ولا يتصور عادة وجود ماء ولا سبقه وكذا من وضعت زوجته بعد يوم من وطئه ولهذا جمع الفقهاء بين العلم والظن المؤكد فى مثل ذلك والوجه ان يقال المراد بالعلم ما يشمل الظن المؤكد فان هذا الحكم لا يختص بالعلم (قوله بل هو واجب) قال شيخنا العلامة الظاهر عود الضمير على جرح من قوله جرح الراوى والشاهد لا عليه وعلى قذف من قوله قذف الرجل والا لقال بل هما واجبان لكن لا فرق بينهما فى الوجوب اذ لا يجوز لاحد أن يلحق بنسبه من ليس منه اه (وأقول) اما قوله لا عليه وعلى قذف والا لقال فلا يقال عليه هنا مانع أقوى من ذلك وهو قوله فى الاول فمباح لانا نقول الاباحة قد تطلق بمعنى مطلق الجواز فلا ينافى الاضراب الانتقالى الى الوجوب بل قوله فى الثانى وكذا اشارة الى الاباحة ومع ذلك صح الاضراب الانتقالى فكذا مع التصريح بها على انه لا مانع من جعل الاباحة بمعنى التخيير وجعل الاضراب ابطاليا لكنه بعيد وأما قوله والا لقال فقد تمنع الملازمة فيه لجواز عود الضمير عليهما بالتأويل لهما بالمذكور أو بكل منهما وأما قوله لكن لا فرق بينهما فى الوجوب فيوافقه تصريح الشارح فى شرحه منهاج الفقه بوجوب القذف وأما قوله اذ لا يجوز لاحد الخ فقد يقال عليه هذا لا يدل على الوجوب اذ لا يلزم من عدم جواز ماذكر وجوب القذف اذ له طريق آخر الى النفى وهو رميها باصابة غيره لها على فراشه بشبهة ثم يلاعنها او بنفيه فى لعانه وقد ذكر الزركشى فى شرح المنهاج كلاما يشتمل على نزاع فى الوجوب فلعل تعبير الشارح هنا بالاباحة ميلا منه هنا الى عدم الوجوب أو اقتداء

قال الحليمى الا اذا كان المسروق منه مسكينا لاغنى به عن ذلك فيكون كبيرة (والقذف) قال تعالى ان الذين يرمون المحصنات الآية ثم قال الحليمى قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لان الايذاء فى قذفهن دونه فى الحرة الكبيرة المتسترة وقال ابن عبد السلام قذف المحصن فى خلوة بحيث لا يسمعه الا الله والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة اما قذف الرجل زوجته اذا أتت بولد يعلم انه ليس منه فمباح وكذا جرح الراوى والشاهد بالزنا اذا علم بل هو واجب

بن عبر بها أو احتياطا لوقوع النزاع فى الوجوب كما تقرر (قوله وهى نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد) ينبغى ان يكون نقل غير الكلام كالفعل نحو الكتابة والاشارة والجلوس على نحو الفرش كنقل الكلام وان نحو الاشارة الى كلام بعض الناس أو كتابته كنقله ان لم يدخل فيه وان البعض المنقول اليه لا فرق بين كونه المتكلم فى حقه مثلا وكونه غيره ممن يترتب الافساد على النقل اليه أيضا لكون المتكلم فيه مثلا قريبه أو صديقه أو غلامه وانه لا فرق بين أن يقصد الافساد أولا حيث كان الافساد مما يترتب على النقل وعلم ذلك وان المراد بالافساد ما يحصل منه ما لا يحتمل عادة (قوله فكان يمشى بالنميمة) قال شيخنا العلامة قد تقرر ان كان يفعل للتكرار على ما مر نحو كان حاتم يكرم الضيف فالحديث انما دل على أن تعذيبه لتكرار النميمة منه ولا يلزم منه أن مطلق النميمة كبيرة كما هو المطلوب اه (وأقول) يمكن أن يجاب بان استعمال كان يفعل للتكرار استعمال عرفى كما تقدم ويستعمل أيضا لمطلق الفعل ولعلهم حملوا الحديث هنا على هذا الاستعمال الثانى لما قام عندهم من قرينة أو سياق وقد أخرج الطبرانى ليس منى ذو حسد ولا نميمة ولا كهانة ولا أنا منه ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبينا ومن له تتبع لصنيعهم لا يرتاب فى انهم كثيرا ما يعتمدون فى الاستدلال بالدليل على القرينة المرشدة الى المطلوب منه فتأمل ثم انظر لم أعرض عن مثل هذا الاعتراض فى الحديث الاول فانه عبر فيه بنمام وهو من صيغ المبالغة فلا يدل على التوعد على أصل الفعل ولا على انه كبيرة (قوله وهى ذكر الشخص أخاه) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة عبر هنا بالاخ المراد به المسلم وفى النميمة ببعض الناس الشامل للكافر للاشارة الى اختصاص الغيبة بالمسلم دون النميمة ثم اذا تأملت التعريفين وجدت النميمة مستلزمة للغيبة ثم انه لا بد فى تعريف الغيبة من زيادة قوله فى غيبته ليخرج ذكره بما يكره فى حضوره فلا يسمى غيبة على ما لا يخفى اه (وأقول) اختصاص الغيبة بالمسلم ممنوع وفى الخادم عن الامام حجة الاسلام الغزالى ما حاصله أن الذمى كالمسلم ثم قال وقد روى ابن حبان فى صحيحه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من سمع يهوديا أو نصرانيا فله النار ومعنى سمعه اسمعه ما يؤذيه قال ولا كلام بعد هذا أى لظهور دلالته على الحرمة ثم قال بعد كلام حكاه عن ابن المنذر يخالف ذلك وهذا قد ينازع فيه ما قالوه فى السوم على سوم أخيه ونحوه اه وعلى تحريم غيبته الذى هو الوجه فالتعبير بالاخ فى الخبر للعطف والتذكير بالسبب الباعث على تأكد الترك فى حق المسلم فوق تأكده فى حق غيره لانه أشرف وأعظم حرمة وفى كون ذكره بما يكره فى حضوره يسمى غيبة خلاف ذكره صاحب الخادم وغيره ولا فرق بالنسبة للحكم فانظر بعد ذلك نفى الخفاء الذى ادعاه * الثانى ان ذكر نحو دابة الاخ وداره بما يكرهه كذكره بذلك وقد يشمل ذكره ذكر ذلك * الثالث قال فى الخادم وهل تعطى غيبة الصبى والمجنون حكم غيبة المكلف لم أر من تعرض لها الا ابن القشيرى وساق عنه ما حاصله انه كالمكلف (وأقول) هذا بالنسبة لنفس الصبى أو المجنون أما بالنسبة لنحو أبيه أو أمه اذا كرها ذلك فلا توقف فى أن ذلك من الغيبة المحرمة بل قد يدخل فى التعريف المذكور على ما أشرنا اليه آنفا * الرابع انها لا تتقيد بالذكر بل تتحقق حيث افهم الغير ما يكرهه المغتاب ولو

(والنميمة) وهى نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد بينهم قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة نمام رواه الشيخان ورويا أيضا انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير يعنى عند الناس زاد البخارى فى رواية بلى انه كبير يعنى عند الله اما احدهما فكان يمشى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستتر من بوله اما نقل الكلام نصيحة للمنقول اليه فواجب كما فى قوله تعالى حكاية ياموسى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك ولم يذكر المصنف الغيبة وهى ذكر الشخص اخاه بما يكرهه وان كان فيه والعادة قرنها بالنميمة لان صاحب العدة قال انها صغيرة واقره الرافعى

ومن ثم عده لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها ثم قال القرطبي في تفسيره انها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الاكثر الكبيرة بما توعد عليه بخصوصه قال صلى الله عليه وسلم لما عرج بي مررت بقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقلت من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في اعراضهم رواه أبو داود وفي التنزيل ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم ان يأكل لحم أخيه ميتا وتباح الغيبة في مواضع مذكورة في محلها (وشهادة الزور) لانه صلى الله عليه وسلم عدها في حديث من الكبائر وفي آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان وهل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت الافلسا (واليمين الفاجرة) قال صلى الله عليه وسلم من حلف على مال امرئ مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان رواه الشيخان وقال من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد اوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل وان كان شيأ يسيرا يا رسول الله قال وان كان قضيبا من اراك رواه مسلم (وقطيعة الرحم) قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة قاطع رواه الشيخان قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعني قاطع رحم والقطيعة فعيلة من القطع ضد الوصل

العلامة

بنحو تعريض أو فعل كان يمشي مشيته أو اشارة بنحو يد أو جفن او كتابة قال النووي بلا خلاف وان أبهم المغتاب حيث فهم المخاطب منه معينا وكذا بالقلب بان يظن به ما يكرهه ويصمم عليه بقلبه من غير استناد في ذلك الظن الى مسوغ شرعي قال في الاحياء اعلم أن سوء الظن حرام مثل سوء القول ولست أعني به الا عقد القلب وحكمه على غيره بالسوء فاما نحو الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه بل الشك أيضا معفو عنه ولكن المنهي عنه ان تظن والظن عبارة عما تركن اليه النفس ويميل اليه القلب فليس لك أن تعتقد في غيرك سوأ الا أن ينكشف لك بعبارة لا تحتمل التأويل فعند ذلك لا يمكنك ان لا تعتقد ما علمته وشاهدته الى آخر ما بسطه والظاهر انه لا حرمة في اعتقاد استند الى القرائن الواضحة لكونها في حكم القول الصريح بل قد تفيد العلم كما تقدم (قوله لعموم البلوى بها) قال شيخنا العلامة لو قال لغلبة البلوى بها لكان أوفق بقوله فقل من يسلم منها (وأقول) وجه هذا الاعتراض اقتضاء العموم انه لم يسلم منها أحد وقوله فقل من يسلم منها ان البعض سلم منها ويمكن أن يجاب بان المراد بالعموم الكثرة أو العموم لاكثر الناس بقرينة فقل أو بأن المراد بالقلة العدم والنفي حقيقة أو مبالغة فان قل قد يستعمل بمعنى النفي والى هذه الاجوبة ونحوها أشار الشيخ بتعبيره بأوفق (قوله تردد فيه ابن عبد السلام) فان قلت ما وجه التردد هنا مع قوله في الحديث الآتي في اليمين الفاجرة وان كان قضيبا من اراك (قلت) الفرق انه انضم الى أكل أموال الناس بالباطل انتهاك حرمة اسم الله تعالى ولا كذلك هنا وأيضا فهو هنا غير آخذ بل معين لغيره على الاخذ بخلافه ثم وبهذا يفرق أيضا بين تردده هنا ونقله فيما سبق الاجماع على ان غصب الحبة أو سرقتها كبيرة (فان قلت) لم سكت الشارح على التردد هنا مع جزمه فيما سيأتي بان خيانة الكيل أو الوزن في الشيء التافه صغيرة ومع جزمه فيما سبق بأن سرقة الشيء التافه صغيرة واقراره تقييد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال بل قد يكون ما ذكر أولى بالتردد لان فيه أخذا والشهادة لا أخذ فيها بل هي اعانة للغير عليه (قلت) اما الاول فالفرق انه لما وقعت الخيانة بالشيء التافه في ضمن معاملة أو استيفاء حق مثلا كان أقرب الى المسامحة لان النفوس قد تسمح بمثل ذلك لغرض تمام المعاملة واستيفاء الحق واما الثاني فالفرق ان مع ما هنا من تضييع حق الغير الشهادة الكاذبة المخالفة لوضع الشرع من كونها لحفظ الحقوق (قوله وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت الافلسا) قال شيخنا العلامة ان أريد بالاثبات الايجاب ضد النفي انتقض بشهادة الزور النافية لما هو ثابت في نفسه كشهادتهم على من له فلس على آخر باقيا بانه أبرأه منه وان أريد بالاثبات التصحيح عند الحاكم انتقض بشهادة الزور المردودة فلو قال ولو لم تتعلق الا بفلس كان أشمل انتهى (واقول) يمكن أن يجاب باختيار الشق الاول لكنه فرض الكلام في الاثبات على وجه التمثيل للعلم بحال النفي بالمقايسة ووضوح عدم الفرق بينهما في ذلك على انه يمكن أن يراد بالاثبات الالزام بزعم الشاهد وقصده ويجعل قوله الافلسا على تقدير الاحكم فلس من ثبوت أو نفي أي ولو لم يلزم باعتبار زعم الشاهد الا حكم فلس من ثبوته أو نفيه وحينئذ تشمل الشاهدة بالثبوت والشاهدة بالنفي المقبولة والمردودة *(تنبيه)* لو كانت الشهادة عند غير حاكم ونحوه فهل هي كبيرة أيضا فيه نظر (قوله من حلف على مال امرئ مسلم الخ) قال شيخنا

العلامة هذا الحديث والذى بعده لاسيما الثانى يدلان على ان الوعيد على الاقتطاع باليمين ولا يلزم منه الوعيد على مجرد اليمين الفاجرة كما هو المدعى فليتأمل انتهى (وأقول) اما اولا فلعله قام عندهم مادل على ان المراد فى هذه الاحاديث هو التوعد على مجرد اليمين الفاجرة كما تقدم نظيره ويمكن أن يكون مما قام عندهم على ماذكر مارواه الطبرانى بسند صحيح والحاكم وصححه ان الله جل ذكره اذن لى أن أحدث عن ديك قد مرقت رجلاه الارض وعنقه منثن تحت العرش وهو يقول سبحانك ما أعظمك ربنا فرد عليه ما علم ذلك من حلف بى كاذبا اذفى هذا اشعار بالتهديد والوعيد ومارواه عبد الرزاق فى باب الكبائر من الباب الجامع عن معمر عن سعيد الجريرى ان رجلا جاء ابن عمر فقال انى أصبت ذنوبا أحب أن تعد على الكبائر فعد عليه سبعا أو ثمانيا الاشراك بالله الى أن قال واليمين الفاجرة كما تقدم نظيره واما ثانيا فهذا الايراد منه مبنى على ان مرادهم باليمين الفاجرة اليمين الكاذبة وان لم يقتطع بها شئ وليس فى الحديثين توعد على ذلك بل على اليمين الكاذبة التى يقتطع بها وجوابه منع ان مرادهم باليمين الفاجرة ماذكر بل ليس مرادهم بها الا اليمين الكاذبة التى يقتطع بها لان الذى نصوا على انه كبيرة هو اليمين الغموس المفسرة فى الحديث بالتى يقتطع بها وهو مراد المصنف باليمين الفاجرة لان الظاهر انه انما ذكر مانصوا عليه فهذا هو المدعى ولا شبهة فى دلالة الحديثين عليه غاية الأمر ان بعضهم كصاحب العدة من أصحابنا عبر باليمين الفاجرة وفسرها الزركشى بما يشمل الكاذبة التى لا اقتطاع بها وهذا لا يقتضى الجزم بان هذا هو مدعاهم حتى يبنى عليه ذلك الايراد وان كان تعميم الحكم أعنى كون اليمين الكاذبة مطلقا كبيرة متجها فى نفسه بل بحث الزركشى أن كثرة الايمان وان كانت صادقة مفسقة كما فى كثرة المخاصمة وفيه نظر والفرق لائح على ان غاية ما يتوجه على ان المراد باليمين الفاجرة هنا مطلق اليمين الكاذبة دلالة الحديثين على بعض المدعى ومثله يقع لهم كثيرا (قوله والرحم القرابة) قال شيخنا العلامة القرابة لا تقبل القطيعة فالمناسب أن يراد بالرحم هنا المودة والتواصل الناشئان عن القرابة المذكورة مجازا فى المسبب عن السبب انتهى (وأقول) المراد قطع مقتضاها وما يليق بها ومثل ذلك معهود شائع وانما أسند القطع اليها مع ارادة ماذكر مبالغة حتى كأن من قطع ماذكر قطع الرحم نفسها فلا حاجة الى اخراجها عن معناها بل لا وجه له مع تفويت هذه المبالغة التى قصدها الشارع كما هو اللائق بكمال بلاغته وسكت الشارح عن تفسير القطيعة وقد قال أبو زرعة ينبغى أن يختص بالاساءة وقال الكمال لا ينبغى أن يختص بها بل أن يتعدى الى ترك الاحسان وقال شيخ الاسلام أما بترك الاحسان فالاقرب كما قال العراقى انه ليس بكبيرة بل ولا صغيرة ويحتمل أن يكون صغيرة فى بعض الاحوال انتهى وقد يقال يتجه أن يختلف كل منهما باختلاف الحال ثم رأيت بعضهم قال ان الذى يتجه ان المراد بقطع الرحم قطع ما ألف القريب منه من سابق الوصلة والاحسان بغير عذر شرعى وبسط ذلك الى أن قال فلا فرق بين أن يكون الاحسان الذى ألفه منه قريبه مالا أو مكاتبة أو مراسلة او زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله بعد فعله لغير عذر كبيرة انتهى (قوله والعقوق) أى للوالدين أى ولو كافرين كما هو ظاهر اطلاقه وهو الظاهر وان وقع فى بعض الاحاديث التقييد بالمسلمين لان الظاهر أنه جرى على

والرحم القرابة (والعقوق) أى للوالدين لانه صلى الله عليه وسلم عده فى حديث من الكبائر وفى آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان واما حديثهما الخالة بمنزلة الام وحديث البخارى عم الرجل صنو أبيه فلا يدلان على انهما كالوالدين فى العقوق (والفرار) من الزحف لانه صلى الله عليه وسلم عده من السبع الموبقات أى المهلكات رواه الشيخان نعم يجب اذا علم انه اذا ثبت يقتل من غير نكاية فى العدو لانتفاء اعزاز الدين بثبوته

الغالب وكذا ينبغي أن يقال في القرابة فيما تقدم في قطيعة الرحم وقد بسطوا الكلام
في ضابط العقوق في كتب الفقه ومنه أن يؤذيهما أو احدهما ايذاء ليس بالهين أي عادة
فليراجع من محله (قوله ومال اليتيم أي أكله مثلا) فان قلت لا حاجة لذكر هذا لانه
لا يخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدما قلت انما ذكره لوروده بخصوصه وحكمة افراده
بالذكر في كلام الشارع وفي كلامهم أيضا الاهتمام بشانه وكذا يقال في خيانة الكيل أو الوزن
فانهما غصب أيضا لكن أفردهما بالذكر اهتماما ببيانهما لئلا يتوهم حلهما تبعا لما وقعت فيه من
المعاملة ونحوها (قوله في الحديث) قال شيخنا العلامة الحديث لم يسبق وانما سبقت الاشارة
اليه اهـ (وأقول) هذه مناقشة هينة لا يتوجه مثلها على الائمة مع ان سبق الشيء أعم من أن يكون
صريحا أو اشارة (قوله وتردد ابن عبد السلام) فيه أمران * الاول انه قد يقال كيف صح له
التردد مع ان ذلك غصب أو سرقة كما تقرر وقد تقدم نقله الاجماع أن غصب الحبة وسرقتها
كبيرة ويجاب بانه يحتمل ان تردده هنا مبني على قول غيره فيما تقدم ويحتمل انه يخص ما هنا
بالوصي ونحوه ويفرق بأن نحو الوصي لما كان له ولاية على مال اليتيم وقد يباح له الاكل منه كما
تقرر في الفروع كان له فيه شبهة في الجملة مانعة من كون أخذه كبيرة على الاطلاق اما غصبه
من غير نحو الوصي فهو أولى بكونه كبيرة على الاطلاق من الغصب من غيره * والثاني انه اذا قلنا
انه لا فرق هنا بين نصاب السرقة وما دونه فهل اختصاصه كالمال أولا كما تقدم ان غصب
غير المال صغيرة فيه نظر (قوله اما في التافه فصغيرة) فيه أمران * أحدهما انه ينبغي أن
يستثنى من ذلك ما لو تعلق الكيل أو الوزن بيتيم وقلنا ان أخذ ماله كبيرة مطلقا فيكون هذا
كذلك * والثاني انا اذا قلنا بما قاله ابن عبد السلام في الغصب والسرقة من أنهما كبيرة
مطلقا فيحتمل ان يكون هذا كذلك فيكون ما ذكره الشارح مبنيا على قول غيره ويحتمل أن
يفرق بينهما بأن هذا لما كان في ضمن معاملة ونحوها كان من شأنه المسامحة فيه فلم يكن كبيرة
مطلقا كما تقدم لكن سيأتي عن الاذرعي الاشارة الى خلاف ذلك في هذا ومال اليتيم وأن كلا
كبيرة مطلقا (قوله وتقديم الصلاة) هو ما نقله الشيخان عن صاحب العدة واقراه قال
الاسنوي وأما عد الشيخين تقديم الصلاة على وقتها كبيرة لا تحقيق له لانه ان كان يعتقد الجواز
فلا كلام فيه وان كان عالما بالمنع فالصلاة فاسدة وحينئذ فان صلاها في وقتها فالتحريم
لكونه أتى بصلاة فاسدة فينبغي التعبير به ولا يقتصر على هذه الصورة الشاذة النادرة وان لم
يصلها في وقتها فالعصيان بالتأخير وبالصلاة الفاسدة انتهى ورده الاذرعي فقال ما ذكره
تخليط لا مزيد عليه وليس مراد صاحب العدة وغيره بتقديم الصلاة على وقتها الا اذا قدمها
عالما بعدم دخول الوقت وان ذلك لا يجوز وهذا ما اقتضاه كلام خلائق من الائمة ولا نزاع
فيه ولا ريب انه من الكبائر والتلاعب بالدين سواء اقتضاها أم لا انتهى وهو صريح
في أن تعمد فعلها على وجه باطل قبل الوقت أو فيه وان أعادها فيه على وجه صحيح من الكبائر
وهو ظاهر (قوله وتأخيرها عنه) * أقول ينبغي أن يكون تأخير بعضها بحيث لا يكون بعد
جائز كتأخيرها كلها وأن يكون فعلها في وقتها مع تعمد الاخلال ببعض شروطها أو واجباتها
كتأخيرها لانه ترك لها وتلاعب بالدين (قوله والكذب على رسول الله صلى الله عليه

وسلم

(ومال اليتيم) أي أكله
مثلا قال تعالى ان الذين
يأكلون أموال اليتامى
الآية وقد عده صلى الله
عليه وسلم من السبع
الموبقات في الحديث
السابق وتردد ابن عبد
السلام في تقييده بنصاب
السرقة (وخيانة الكيل
أو الوزن) في غير الشيء
التافه قال تعالى ويل
للمطففين الآية والكيل
يشمل الذرع عرفا أما في
التافه فصغيرة كما تقدم
(وتقديم الصلاة على وقتها
وتأخيرها) عنه من غير عذر
كالسفر قال صلى الله عليه
وسلم من جمع بين صلاتين
من غير عذر فقد أتى بابا من
أبواب الكبائر رواه الترمذي
وأولى بذلك تركها (والكذب
على رسول الله صلى الله عليه

وسلم) فيه أمور * الاول ان هذا هو المشهور والافقد ذهب الشيخ أبو محمد الجويني الى أن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كفر وقال الزركشي ولاشك ان الكذب عليه في تحليل حرام أو تحريم حلال كفر محض وانما الخلاف في تعمده فيما سوى ذلك انتهى * والثاني أنه ينبغي أن يكون من الكذب عليه تعمد رواية الموضوع عنه بلا مسوغ شرعي بل ربما يكون منه أيضا اللحن في كلامه بلا عذر صحيح * والثالث قال شيخ الاسلام والوجه ان الكذب على غيره من الانبياء أي وان لم يكونوا رسلا فيما يظهر كبيرة قياسا على الكذب عليه الخ انتهى وانظر الكذب على الملائكة وينبغي أن يكون كبيرة خصوصا الكذب على مثل جبريل واسرافيل (قوله اما الكذب على غيره فصغيرة) قال شيخنا العلامة واعلم ان الشارح وجه قول المصنف فيما مر تكذيب الاصل الفرع لايسقط المروي باحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا وهو يقتضي ان التكذيب بعد الرواية مع عدم النسيان مجروح وهو كذب على غير النبي وليس من صغائر الخسة فيكون كبيرة خلاف ما نص عليه هنا انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل لا ينبغي ان يكون الاسهو الان الذي أراد الشارح فيما سبق كونه مجرحا وكونه كبيرة هو كذب الفرع لانه كذب على النبي صلى الله عليه وسلم الاترى قوله هنالك ووجه الاسقاط الذي نفى الآمدي الخلاف فيه الى قوله والكذب على النبي الذي يؤل اليه الامر في ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عمدا انتهى فانه احترز بقوله على تقدير عما لو كان الكذب من الاصل فانه لا يسقط العدالة لانه صغيرة لانه كذب على غير النبي بل الشيخ نفسه بين ذلك فيما سبق حيث قال قوله على تقدير هو أن يكون الكذب على الراوي دون تقدير وهو أن يكون الكذب من الاصل انتهى فسبحان من لا ينسى (قوله وضرب المسلم) فيه أمور * الاول قال الزركشي وخص المصنف المسلم لانه أفحش أنواعه والافالذمي بغير حق كذلك قال العراقي ان أراد في التحريم فسلم وان أراد في كونه كبيرة فهو ممنوع انتهى وعندي ان الاوجه كونه كبيرة كما هو ظاهر كلام الزركشي بل صريحه * والثاني شمل الضرب اليسير وذكر الاذرعي أن الضربة والخدشة اذا عظم ألمها أو كان أحدهما الوالد أو ولي ينبغي ان يلحقا بالكبائر انتهى * والثالث انه ينبغي أن يدخل المسلم الجني في المسلم فان الظاهر ان ضربه بغير حق كبيرة أيضا واما الحيوان البهيمي كالحمار فظاهر كلامهم ان ضربه بغير حق لا يكون كبيرة ولا يبعد استثناء ضرب شديد يتضمن تعذيبا (قوله معهم سياط الخ) قال شيخنا العلامة في الاستدلال به على كون ضرب المسلم كبيرة ما لا يخفى ووجهه وقد مر غير مرة وقال الكمال أطلقه اي قوله وضرب المسلم فتناول ما يسمى ضربا والدليل يتضمن الوعيد على ضرب خاص وهو الضرب بالسياط الموصوفة انتهى ثم قال قوله يضربون بها الناس ظاهره أن ذلك شأنهم وهو يقتضي تكرره من الضارب فالدليل غير مطابق للمدعى لاطلاقه وتقييد الدليل انتهى (وأقول) جواب ذلك انهم أشاروا بالاستدلال بهذا الخبر الى انهم فهموا بقرائن شرعية ان خصوص كون الضرب بالسياط الموصوفة وأن كون ذلك شأنهم غير معتبر في هذا الحكم والى أن ذلك ظاهر بين حملة الشرع حتى لم يحتج الى التنبيه عليه ومما يدل على ان خصوص ما ذكر ليس شرطا ما أخرجه الطبراني بسند جيد عن أبي امامة قال قال

وسلم) قال صلى الله عليه وسلم من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار رواه الشيخان اما الكذب على غيره فصغيرة (وضرب المسلم) بلا حق قال صلى الله عليه وسلم صنفان من أمتي من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات الى آخره رواه مسلم

رسول الله صلى الله عليه وسلم من جرد ظهر مسلم بغير حق لقى الله وهو عليه غضبان وروى أيضا ظهر المسلم حمى الا بحقه على انه يجوز أن يكون استدلالا على بعض المدعى وقد سبق انه أمر معهود (قوله وسب الصحابة) قال العراقى ويستثنى من ذلك سب الصديق بنفى الصحبة فهو كفر لتكذيب القرآن انتهى وفى العباب وفى كفر ساب الشيخين تردد انتهى ومقتضى المذهب أنه ليس كفرا (قوله الخطاب للصحابة السابين) ان قيل لم جمع فى قوله لا تسبوا مع ان الساب واحد والنهى انما ورد بسبب وقوع السب قلت اشارة الى ثبوت هذا النهى للجميع وان السب لا يليق باحد منهم (قوله الذى لا يليق بهم) قال شيخنا العلامة فيه ان السب المذكور ان كان حين صدوره حراما خالف قولهم ان الصحابة كلهم عدول وان لم يكن حراما بان لم تثبت حرمته الا بالنص المذكور لم يكن السب المذكور مقتضيا التنزيلهم منزلة غيرهم وقد يجاب باختيار الشق الاول والاقدام على الحرام جاهلا بحرمته لا ينفى العدالة كما مر انتهى (وأقول) يجوز أيضا مع اختيار الشق الاول كون خالد رضى الله عنه عالما بحرمة السب فى نفسه لكنه ظن بالاجتهاد جوازه مثل ما وقع منه فى الخصومة خصوصا وقد تقرر فى الشرع جواز سب الساب بشرطه وقد يجاب أيضا باختيار الشق الثانى والسب المذكور مقتض للتنزيل المذكور بلا تردد اذ لا يليق بالصحابة الوقوع فيما لا ينبغى وان لم يكن حراما (قوله اما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة) أقول فيه أمران * الاول أنه ينبغى ان يستثنى من غير الصحابة اولياء الله بناء على ما صرح به بعضهم من ان اذية اولياء الله ومعاداتهم من الكبائر لما روى البخارى من قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب أى اعلمته أنى محارب له ولا خفاء فى أن فى السب ايذاء ومعاداة وهذا هو مقتضى استدلال الشارح بخبر البخارى المذكور ومع قوله والصحابة من أوليائه الدال على ان الاولياء اعم منهم * الثانى ان الوجه ان يكون سب غير الصحابة مطلقا كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة لوجود معناها فيه فهو من افرادها بل قد تكون اشد أفرادها ومن أشدها ومن هنا يؤخذ ان سب اهل العلم وحملة القرآن كبيرة لان غيبتهم كبيرة وان غيبة اولياء الله كبيرة وان لم يكونوا من اهل العلم وحملة القرآن اذ لا ينحطون عنها وهذا هو الظاهر وظاهر ان الكلام فى اهل العلم وحملة القرآن غير المنهمكين فى المخالفات اذ هؤلاء لا اعتبار بهم فليتأمل (قوله معناه تكرر السب) قال شيخنا العلامة اى وتكرر الصغيرة ادمان عليها وسيأتى أنه من الكبائر ولا يخفى أن الادمان اخص لانه كما سيأتى المواظبة (واقول) التكرر يصدق بالمواظبة فيصح حمله عليها بقرينة قول المصنف وادمان الصغيرة لان السب من أفرادها وانما اقتصر الشارح فى التفسير على التكرر لانه اللازم فى معنى السباب فتدبر (قوله وكتمان الشهادة) فيه امور * الاول أنه ان قيل ينبغى تقييده وتقييد الغلول بما لم ينقص عن نصاب السرقة ان قلنا بذلك التقييد فى الغصب والسرقة بل اولى لانه لا يزيد عليهما قلنا هو محتمل وقد يفرق بان مجرد اخذ الغاصب يمكن استدراكه بالاستخلاص منه بخلاف كتمان الشهادة فانه يفوت الحق بالكلية وهذا هو قضية اطلاقهم والدليل وهو الموافق لما مر فى اليمين الفاجرة * الثانى ان الجلال البلقينى قيد ذلك بما اذا دعى اليها لقوله تعالى ولا يأبى الشهداء اذا ما دعوا أما من كانت عنده

(وسب الصحابة) قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابى فو الذى نفسى بيده لو ان أحدكم انفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد احدهم ولا نصيفه رواه الشيخان وروى مسلم عن أبى سعيد الخدرى انه كان بين خالد ابن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شئ فسبه خالد فقال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أحدا من أصحابى فان أحدكم لو أنفق الخ الخطاب للصحابة السابين نزلهم لسبهم الذى لا يليق بهم منزلة غيرهم حيث علل بما ذكره وروى البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى قال من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب أى أعلمته بأنى محارب له اى معاقب والصحابة من أوليائه تعالى وسبهم مشعر بمعاداتهم أما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة وحديث الصحيحين سباب المسلم فسوق معناه تكرر السب (وكتمان الشهادة)

قال تعالى ومن يكتمها فانه آثم قلبه أى ممسوخ (والرشوة)

شهادة لرجل وهو لا يعلم بها او كان شاهدا فى امر لا يحتاج الى الدعوى بل يجوز حسبة فلم يشهد بذلك ولم يعلم صاحب الحق حتى يدعى به هل يسمى ذلك كتما فيه نظر وكلام الشيخين فى الاداء دليل على انه ليس قادحا انتهى ونظر فيه غيره وفى دلالة الآية لما قيده به وقد قال العراقى قال ابن القشيرى من كتمان الشهادة الامتناع من ادائها بعد ومنه ان لا يكون عند صاحب الحق علم بان له شهادة وخانه صاحبه انتهى وظاهر ذلك انه يجب اعلام صاحب الحق على الفور ولا يبعد تقييد ذلك بما اذا احتمل حاجته اليها والرغبة فيها حالا اما لو ظن انه وان أخبره بها لم ينتفع بها فى الحال اولم يكن ثم من يفسد الاداء عنده فالمتجه جواز التأخير * الثالث ينبغى ان يستثنى من امتناع كتمان الشهادة مالو وقع بحضرته سب اوقذف الغير اخذا من قول الاحياء فى تعريفهم النميمة بأنها نقل كلام الناس بعضهم فى بعض على وجه الافساد بينهم مانصه هذا هو الاكثر ولا يختص بذلك بل هى كشف ما يكره كشفه سواء كرهه المنقول عنه او اليه او ثالث وسواء كان كشفه بقول اوكتابة أو رمز أو ايماء وسواء فى المنقول كونه قولا أو فعلا عيبا أو نقصا فى المنقول عنه أو غيره فحقيقة النميمة افشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه وحينئذ ينبغى السكوت عن حكاية كل شئ شوهد من أحوال الناس الامافى حكايته نفع لمسلم أو دفع ضرر كما لو رأى من يتناول مال غيره فعليه أن يشهد به انتهى فليتأمل (قوله أى ممسوخ) فيه أمران * الاول وجهه شيخنا العلامة ثم قال وهذا تكلف لم اره لغيره الى أن قال على ان المسخ الذى ادعاه غير ثابت انتهى (وأقول) اما قوله وهذا تكلف فهو مبنى على ان المراد بالمسخ هنا المسخ الحسى وهو ممنوع بل يجوز أن يكون مراد الشارح به المسخ المعنوى كما قيل بذلك فى قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام الحديث وظاهر ان المسخ المعنوى لا تكلف فيه بوجه على انا لا نسلم ان فى المسخ الحسى تكلفا وما المانع منه وأى تكلف فيه واما قوله لم أره لغيره فلا أثر له اذ من حفظ حجة على من لم يحفظ ولاسيما الشارح ذلك الامام المطلع الثقة واين اطلاع الشيخ من اطلاعه واما قوله على ان المسخ الذى ادعاه غير ثابت فان اراد بعدم ثبوته عدم حصوله للقلب فلا سند له فى هذا النفى ولا وجه يتمسك به اذ هو امر ممكن لم يقم على منعه عقل ولا نقل فيجوز أن يكون حاصلا لكن لا يطلع عليه اذ لا يتأتى رؤيته ومجرد الاستبعاد مما لا يجدى وان أراد به عدم ثبوت النقل بذلك فكذلك لان غاية الامر انه لم يطلع على ذلك وهذا لا يؤثر فى نقل الشارح * والثانى انه قد يتوقف فى دلالة الآية على كون الكتمان كبيرة الا أن يجاب بان الوعيد المعتبر فى الكبيرة شامل للوعيد بمسخ القلب ومن الادلة على انه كبيرة ما أخرجه الطبرانى من رواية من احتج به البخارى من انه صلى الله عليه وسلم قال من كتم شهادة اذا دعى اليها كان كمن شهد بالزور (قوله والرشوة) ظاهر كلامهم انها كبيرة وان كانت يسيرة أو كان الحق مالا دون نصاب السرقة ويوجه بانه انضم الى أخذ مال الغير بغير حق تبديل الشرع ممن وضع لتنفيذه بخلاف مجرد الغصب والسرقة ثم رأيت ان الاذرعى قال اطلق شريح الرويانى وغيره ان أكل أموال اليتامى وغيرهم بالباطل من الكبائر وكذا أخذها رشوة ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك ربع دينار وان لا وكذا أطلق صاحب العدة أكل اموال اليتامى واخذ الرشوة وجرى على اطلاقه فيها وفى كيل أووزن الشيخان وسيأتى عن النص مايشهد له وذلك يؤذن تضعيف التقييد بحمله

رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذي في رواية في الحكم وحسنه والحاكم في رواية ايضا والرائش هو الذي يسعى بينهما وقال فيه بدون الزيادتين صحيح الاسناد وقال الترمذي فيه بدونهما حسن صحيح اما بذل مال للمتكلم في جائز مع السلطان مثلا فجعالة جائزة (والدياثة) وهي استحسان الرجل على أهله وفي الحديث ثلاثة لايدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبي اسناده صالح (والقيادة) وهي استحسان الرجل على غير أهله وهي مقيسة على الدياثة (والسعاية) وهي ان يذهب بشخص الى ظالم ليؤذيه بما يقوله في حقه وفي نهاية الغريب حديث الساعي مثلث أي مهلك بسعايته نفسه والمسعي به واليه (ومنع الزكاة) قال صلى الله عليه وسلم مامن صاحب ذهب ولافضة لايؤدي منها حقها الااذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فاحمي عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره الى آخره رواه الشيخان (ويأس الرحمة) قال تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون

في المغصوب بربع دينار انتهى (قوله وهي ان يبذل مالا الخ) فيه امور * الاول انه جعل مسمى الرشوة البذل مع ان الاخذ كبيرة أيضا كما صرح وليه * الثاني ان نفس الحكم بغير حق ينبغي عده من الكبائر وان انتفى البذل المذكور كما يدل عليه حديث القضاة ثلاثة واحد في الجنة واثنان في النار فاما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار فكل من البذل والاخذ للغرض المذكور كبيرة وان لم يقع حكم والحكم بالباطل كبيرة وان لم يوجد أخذ ولابذل * والثالث ان قوله ليحق باطلا أو يبطل حقا يخرج ما اذا أخذه ليحق حقا مع أنه ينبغي ان يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقيني سواء اخذها على الحكم بالباطل أو الحكم بالحق * والرابع ينبغي أن ينظر فيما لو بذل مالا لا لاحد هذين الغرضين حيث حرم كهدية من لم يعتدها ولا خصومة ولايبعد انه صغيرة وظاهر انه لاحرمة على الدافع اذا توقف وصوله الى حقه عليه ويتجه أنه كبيرة بالنسبة الى الآخذ وهل الاهداء حيث حرم كبيرة فيه نظر وقد سموه رشوة وغلولا وشمله قوله في الحديث هدايا العمال غلول (قوله قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشي والمرتشي الى قوله والحاكم في رواية أيضا والرائش هو الذي يسعى بينهما) اقول يؤخذ منه ان كلا من قبول الرشوة والسعي فيها من ثالث كبيرة لوجود اللعن على الثلاثة في هذه الاخبار وهو وجه الدلالة نعم حيث جاز الدفع للراشي كما تقدم وكان الرائش من جهته فلا تحريم عليه كما هو ظاهر ولهذا ذكر بعضهم ان الرائش تابع للراشي في قصده ان قصد خيرا لم تلحقه اللعنة والالحقته (قوله استحسان الرجل على أهله) ينبغي وان لم يقع الاتجرد الاختلاء على نية المحرم وان المراد باهله الزوجة ونحوها كبنته (قوله وهي أن يذهب بشخص الخ) قال شيخنا العلامة الظاهر أن المتكلم في شخص بما يؤذيه عند ظالم كاف في تحقق السعاية وان لم يذهب به اليه (وأقول) ان ثبت ان هذا من أفراد السعاية امكن دخوله في هذا التعريف بجعل الباء للسببية ويكون قوله ليؤذيه بيانا لتلك السببية أي بسبب شخص أو بتقدير مضاف أي بامره وشأنه فلا يقتضي مصاحبته معه وظاهر ان في معنى قوله في حقه نحو اشارته اليه كما لو سأل ظالم من فعل هذا فاشار هو اليه وان في معنى قصد الايذاء مالو لم يقصد ايذاءه اذا علم ان اخبار الظالم يترتب عليه ايذاؤه (قوله فيما ساقه في الحديث من نار) قال شيخنا العلامة انظر ما حكمته مع قوله فاحمي عليها في نار جهنم (وأقول) حكمته المبالغة البليغة فان صفائح النار اذا احمي عليها صارت أبلغ ما يكون في الحرارة (قوله فيكوى بها) قال شيخنا الشهاب عبر بالمضارع اشارة الى ان الكي مستمر بخلاف التصفيح فانه ينقضي انتهى (اقول) ولاستحضاره الصورة العجيبة (قوله جنبه الخ) انظر حكمة تخصيص هذه الثلاثة (قوله قال تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون) قال شيخنا العلامة يدل على ان اليأس كفر وهو خلاف قول الشارح ان المراد تعداد الكبيرة مع وجود الايمان (واقول) هذا الاستدلال صادر من القوم ولعلهم انما استدلوا بالآية على ان اليأس كبيرة لصرفهم قوله فيها الكافرون عن معناه الحقيقي بحمله على التشبيه بالكفر في عظم الذنب للادلة الدالة على ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس كفرا حقيقة كخبر من الكبائر الاشراك بالله والاياس من روح الله رواه الدارقطني لكن صوب وقفه على ابن

مسعود

مسعود فان الظاهر من الاشراك مطلق الكفر بقرينة استقراء استعمال الشارع له ومن العطف المغايرة والحاصل ان هنا مقامين أحدهما ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس بكفر حقيقة وانه لم يرد فى الآية الكفر حقيقة لما قام عندهم فى ذلك والثانى كون اليأس كبيرة فلم يتكلموا هنا فى المقام الاول اتكالا على ما بينوه فى محل آخر وتكلموا فى المقام الثانى والآية بعد الفراغ من المقام الاول وصرفها عن ظاهرها بنحو حملها على التشبيه او على كفران النعمة دالة عليه لان ما أشبه الكفر فى العظم لا يكون الا كبيرة وقد أطلق جماعة ان كفران نعمة المحسن من الكبائر قيل وهو بعيد ويتعين حمله على كفران نعمة الله اذ هو المحسن على الحقيقة ويمكن حمله أيضا على كفران نعمة محسن تجب مراعاته كالزوج انتهى (واقول) يبقى الكلام فى المراد بكفر النعمة فانه ان اريد به انكار انعام الله فقد يتوقف فى الاقتصار على كونه كبيرة وان اريد به عدم الشكر عليها فان اريد بالشكر اللسانى ففى كون تركه كبيرة نظر يتلقى من فحوى كلام الفقهاء وان أريد به ترك الطاعات فكونه كبيرة لا يتوقف على كونه كفرانا للنعمة وقد عد بعضهم من الكبائر نسيان النعمة فليتأمل المراد به ويمكن أن يراد بكفر النعمة ونسيانها ترك شكرها مطلقا فلا يوجد شكر عليها لا بالقلب ولا باللسان ولا بالاركان (قوله بالاسترسال فى المعاصى) قال شيخنا العلامة ان كان المكر ايقاع النكال بالمعاصى بغتة من غير تقدم انذار فانحصار السبب فيما ذكره الشارح مسلم وان كان ايقاع النكال مطلقا بغتة فلا اذ الامن من المكر حينئذ الجزم بان لا يقع وان كان طائعا وهذا يقتضى حصر الامن فى الخاسرين على ما فى الآية الكريمة انتهى (واقول) لقائل ان يمنع هذه التفرقة التى ادعاها اذ لا مانع بناء على ان المكر هو ايقاع النكال بالعاصى بغتة من غير تقدم انذار من كون المكر هو الجزم بان لا يقع وان كان طائعا ودعوى ان الثانى يقتضى الحصر المذكور ممنوع اذ الحصر على التقديرين صحيح قطعا فلم اقتضى الثانى دون الاول (فان قلت) ما حكم الامن مع الطاعات (قلت) ان أريد به اعتقاد عدم وقوع عذاب احد على معصية فينبغى ان لا كلام فى ان هذا كبيرة بل قد يكون كفرا لما استقر فى الشرع انه لا بد من تعذيب بعض العصاة وان أريد به اعتقاد عدم تعذيبه وحده او مع البعض لقوة رجائه فالظاهر ان هذا ليس صغيرة فضلا عن كونه كبيرة أخذا من قولهم ان الافضل للحى استواء خوفه و رجائه او لعدم قدرة القادر فلا يتوقف فى كونه كفرا ومن هنا يظهر تقييدهم بالاسترسال فى المعاصى فليتأمل (قوله قال تعالى فيه وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا) اقول وجه الدلالة من الآية ان الله تعالى سماه زورا والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من ان الظهار من الكبائر وسكتوا عن الايلاء ولا يبعد كونه كبيرة ايضا (قوله قال تعالى قل لا اجد فيما أوحى الى محرما الخ) اقول قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة ايضا وليتأمل وجه الدلالة من الآية فان التحريم اعم من الكبيرة وقد يستدل بآية حرمت عليكم الميتة اذ قوله فيها ذلكم فسق راجع للجميع على القاعدة الاصولية وكون الشئ فسقا بالمعنى الشرعى يقتضى انه كبيرة (قوله لان صومه من اركان الاسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين) فيه امران * الاول قال شيخنا العلامة فيه تلويح بان الفطر كبيرة على التعريف الذى اختاره المصنف

(وامن المكر) بالاسترسال فى المعاصى والاتكال على العفو قال تعالى فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون (والظهار) كقول الرجل لزوجته انت على كظهر امى قال تعالى فيه وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا أى حيث شبهوا الزوجة بالام فى التحريم (ولحم الخنزير والميتة) أى تناوله لغير ضرورة قال تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس (وفطر رمضان) من غير عذر لان صومه من أركان الاسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين

(والغلول) وهو الخيانة من الغنيمة كما قال أبو عبيد قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة (والمحاربة) وهي قطع الطريق على المارين باخافتهم قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون الآية (والسحر والربا) بالموحدة لانه صلى الله عليه وسلم عدهما من السبع الموبقات في الحديث السابق (وادمان الصغيرة) أي المواظبة عليها من نوع او أنواع وليست الكبائر منحصرة فيما عدده كما أشار اليه بالكاف في أولها وما ورد في حديث الصحيحين الكبائر الاشراك بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخاري واليمين الغموس ومسلم بدلها وقول الزور وحديثهما اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات محمول على بيان المحتاج اليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس هي الى السبعين أقرب وسعيد بن جبير هي الى السبعمائة أقرب يعني باعتبار أصناف أنواعها * (مسئلة * الاخبار عن) شيء (عام) للناس (لا ترافع فيه) الى الحكام (الرواية وخلافه) وهو الاخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكام (الشهادة)

دون الاولين انتهى (واقول) يمكن الاستدلال بما في حديث رواه ابنا خزيمة وحبان في صحيحيهما ثم انطلق بي فاذا أنا بقوم معلقين بعراقيبهم مشققة أشداقهم دما قال قلت من هؤلاء قال الذين يفطرون قبل تحلة صومهم الحديث أي قبل تحقق دخول وقته وهذا يتضمن الوعيد عليه * والثاني ان التقييد برمضان يخرج غيره من الصوم الواجب كالنذر والكفارة وينبغي أن يكون كصوم رمضان والحديث المذكور يشمله وان لم يشمله دليل الشارح ثم رأيت بعضهم قال وظاهر ان مثل ذلك أي ترك صوم يوم من رمضان والافطار فيه بغير عذر ترك صوم واجب مضيق من نذر أو كفارة فيكون كبيرة كالافطار منه بغير عذر اه والمتجه تخصيص تقييده بالمضيق بصورة الترك دون صورة الافطار بغير عذر وهل كالواجب التطوع بناء على وجوبه بالشروع فيه نظر ولا يبعد انه كالواجب لانه بعد الشروع صار واجبا (قوله قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة) أقول وجه الدلالة ان معنى يأت بما غل انه يأتي بالذي غله يحمله على عنقه أو يأتي بما احتمله من وباله واثمه كما قاله المفسرون وعلى كل فلا فائدة في الاخبار بذلك الا الاشارة الى انه يعذب عليه ففيه وعيد ويقويه ثم توفى كل نفس ما كسبت (قوله باخافتهم) ظاهره ان مجرد الاخافة كبيرة وان لم يحصل أخذ مال ولا قتل وهو مقتضى الآية الكريمة فانه تعالى توعدفيها بالعذاب العظيم في الآخرة مع ان من أقسام المحاربة فيها مجرد الاخافة كما صرح به تفسير ابن عباس رضي الله تعالى عنه (قوله والسحر) أقول هو ظاهر في نفسه وصرح جمع كالجلال البلقيني بان كلا من تعليمه وتعلمه وطلب عمله كبيرة أيضا والكلام في سحر لا كفر فيه بان لم يقترن بكفر والا فهو كفر وقد يقال لا حاجة لهذا فان السحر في نفسه ليس بكفر والكفر ما اقترن به (قوله والربا) أقول مقتضى كونه في الشرع اسما للعقد المخصوص ان مجرد ذلك العقد كبيرة (قوله وادمان الصغيرة أي المواظبة عليها من نوع أو أنواع) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب في قوله أي المواظبة عليها الخ ما نصه يفهم ان الآتي بواحدة من كل نوع لا يكون مدمنا اه (وأقول) ما قاله ممنوع لان الاتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليها صدقا ظاهرا المواظبة عليها من أنواع فمن أين هذا الافهام * الثاني ان صريح كلامه ان ادمان الصغيرة كبيرة والذي في الفروع انه مسقط للعدالة بشرط أن لا تغلب طاعاته معاصيه قال البلقيني والرجوع في الغلبة الى العرف فانه لا يمكن أن يراد مدة العمر فالمستقبل لا يدخل في ذلك وكذلك ما ذهب بالتوبة وغيرها ولهذا قال الشافعي في المختصر ليس من الناس أحد نعلمه الا أن يكون قليلا يمحض الطاعة والمروأة فاذا كان الاغلب على الرجل الاظهر من أمره الطاعة والمروأة قبلت شهادته واذا كان الاغلب الاظهر من أمره المعصية وخلاف المروأة ردت شهادته قال البلقيني واتفق الاصحاب على ان المراد الصغائر فان الكبيرة بمجردها تخرج عن العدالة وان كان الاغلب الطاعة اه (قوله يعني باعتبار أصناف أنواعها) قال شيخنا الشهاب أي وأما ابن عباس فاعتبر الانواع نفسها فلا مخالفة اه * (مسئلة الاخبار عن عام الخ) * (قوله وخلافه وهو الاخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكام الشهادة) أقول يرد عليه أمران صرح الكمال بايراد أحدهما وأشار الى ايراد الآخر * الاول انه غير مانع لتناوله الدعوى والاقرار * والثاني انه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاما كالوقف على المسلمين أي أو

على

على الخلق بناء على صحته بل وعلى بطلانه اذ الترافع يكون للابطال كما يكون للاثبات والثانى وارد على الشارح دون المصنف لان الخلاف فى عبارته شامل للعام الذى يمكن فيه الترافع كهذين المثالين ويمكن الجواب عن الامر الاول بان هذا تعريف بالاعم وقد أجازه الاقدمون وبان الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكر لا عن غيرها مطلقا فلا يتوجه انه لا يميزها عن الدعوى والاقرار اذ الواجب فى التعريف تمييزه المعرف عما قصد تمييزه عنه لا عن جميع ما عداه مطلقا كما صرحوا بنظير ذلك فى غير موضع وعن الثانى بان العام المشهود به كالوقف على المسلمين أو جميع الخلق فيه جهتان جهة عموم وهو عدم اختصاص أحد به من المسلمين أو الخلق مثلا وجهة خصوص كاستيلاء زيد عليه بغير حق ومنع المستحقين عنه وهو باعتبار الجهة الاولى يكون الاخبار عنه رواية ولا يتأتى الترافع فيه الى الحكام اذ مجرد الدعوى بان هذا لجميع المسلمين لا التفات اليها ولا معنى لها فان أضاف الى ذلك أنى استحق منه وهذا يمنعنى مثلا رجعت الدعوى والنزاع الى الخصوص وباعتبار الجهة الثانية يكون الاخبار عنه شهادة ويتأتى الترافع فيه فالشهادة والترافع لا يتعلقان الا بالخصوص ولو فى الجملة فمن ثم قصر الشارح الخلاف فى عبارة المصنف على الخصوص وادعى ان نفى الترافع فى العام لبيان الواقع كما سيأتى وقد يقال بل يمكن الترافع فى العام فان من منع من تناول الوقف المذكور ساغ له رفع الامر الى الحاكم والدعوى بان هذا وقف على عموم المسلمين أو عموم الخلق وأنا منهم فاستحق وهذا يمنعنى حقى منه فليتأمل (**قوله وخرج بامكان الترافع الاخبار عن خواص النبى صلى الله عليه وسلم**) أقول يظهر ان الخارج بامكان الترافع لا ينحصر فى خواص النبى صلى الله عليه وسلم فان الاخبار عن زيد بانه فعل كذا أو بان حاله كذا رواية مع انه اخبار عن خاص لا يمكن فيه الترافع وليس من خواص النبى صلى الله عليه وسلم ويجاب بانه ليس فى عبارته تصريح بحصر الخارج فى خواص النبى صلى الله عليه وسلم فيمكن حمله على التمثيل (**قوله فينبغى ان يزاد فى الاول غالبا**) قال شيخنا الشهاب (قلت) ولو زيد ذلك لك ان تمنع صدق التعريف على هذا الفرد حينئذ أيضا فليتأمل اه (وأقول) وجه هذا الاعتراض هو البناء على ان حاصل التعريف مع هذا القيد هو اعتبار العموم فى الغالب فلا يصدق حينئذ الا على ما ثبت عمومه فى الغالب والخواص ليست كذلك اذ لا عموم لها مطلقا بل هى أبدا خاصة والجواب منع ان هذا حاصل التعريف مع هذا القيد بل حاصله اعتبار العموم فى نوع الاخبار غالبا فكأنه قال الاخبار الذى يكون باعتبار نوعه عاما غالبا وهذا صادق على الخواص لانها عامة غالبا بحسب نوعها فتأمله فان فيه دقة وقد قرر غير واحد هذا المعنى فى تقييد كون الحمد ثناء باللسان بقولنا غالبا لادخال ما لا يكون باللسان (**قوله ونفى الترافع فيه لبيان الواقع**) أقول فيه بحث أخذا مما سبق من ان المشهود به قد يكون عاما يمكن الترافع فيه الى الحكام اذ مقتضى هذا كون نفى الترافع للاحتراز دون بيان الواقع وقد سبق بيان الجواب عن ذلك بما فيه (**قوله وما فى المروى الخ**) قال شيخنا العلامة أى المروى من الله تعالى ورسوله يرجع الى الخبر أى الكلام الذى لنسبته خارج حتى يكون الخطاب به اخبارا أى القاء للكلام الخبرى فيدخل فى حد الرواية فان قيل يلزم ان يكون الامر والنهى وغيرهما فى النصوص أخبارا لا انشاآت قلت

وخرج بامكان الترافع الاخبار عن خواص النبى صلى الله عليه وسلم فينبغى ان يزاد فى الاول غالبا حتى لا يخرج منه الخواص ونفى الترافع فيه لبيان الواقع وما فى المروى من أمر ونهى ونحوهما

هي انشاآت وضعا استعملت في النصوص أخبارا لان لها خارجيا هو الحكم النفسي الازلي القائم بذات الله تعالى وان استعملت في غير النصوص على وضعها فتكون انشاآت لان الطلب الذي هو مدلولها انما وجد في الخارج بها وان وجد في الذهن أي نفس المتكلم قبلها اهـ (وأقول) فيه أمور * أحدها ان تقييده المروي بقوله من الله تعالى ورسوله ممنوع بل لا وجه له لان الرواية المراد تعريفها بما ذكر أعم من الرواية عن الله ورسوله قطعا * ثانيها ان قوله فان هي انشاآت وضعا الخ صريح في ان أوامر الشارع ونواهيه مستعملة في المعنى الخبري الذي بينه الشارح حتى يكون نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة مستعملا في معنى الصلاة واجبة وقوله لا تقربوا الزنا مستعملا في معنى قولنا الزنا حرام وان هذا هو مراد الشارح من هذا الكلام وكلاهما ممنوع منعا لا اخفاء معه مخالف لظاهر كلامهم وكلام الشارح أو صريحهما بل الظاهر ان ما ذكر من نحو الاوامر والنواهي مستعملة في المعنى الانشائي وهو المطابق لصنيعهم الا ترى انهم يستدلون على نحو وجوب الصلاة بنحو قوله تعالى أقيموا الصلاة فيقولون لان أقيموا أمر والامر للوجوب حقيقة وهذا صريح في حمله على المعنى الانشائي اذ لو كان مستعملا في المعنى الخبري الذي هو مجاز فيه لما صح قولهم انه للوجوب حقيقة لان الوجوب حقيقة ليس معناه المستعمل هو فيه على هذا التقدير وكونه معناه بحسب الاصل وان لم يكن الآن مستعملا فيه لا يصح الاستناد اليه في الاستدلال لانه غير مراد منه على هذا التقدير فالوجه بل الصواب انها مستعملة في معانيها الانشائية كما يصرح به كلامهم عند أدنى تأمل بانصاف والظاهر أيضا ان الشارح انما أراد ان ذلك المعنى الخبري لازم لمعناها الذي هو المعنى الانشائي فلم تستعمل الا في المعنى الانشائي وهو المتبادر من قوله يرجع الى الخبر دون معناه الخبري مثلا ويؤيد ذلك موافقته لهم في صنيعهم المشار اليه وحمل كلامه على ذلك كاف في دفع السؤال المقدر الذي قصد جوابه بهذا الكلام وهو ان هذه الامور انشاآت فكيف وقعت متعلقا للاخبار بكسر الهمزة كما اقتضاه قول المصنف الاخبار عن شيء عام ومتعلق الاخبار لا يكون الا خبرا لان الاخبار هو ذكر الخبر ووجه الدفع حينئذ على ما قلنا انها وقعت متعلقا للاخبار لاستلزامها معنى خبريا فهي خبر باعتبار ذلك المعنى اللازم وان كانت انشاء باعتبار نفس معناها المستعملة هي فيه وأما استدلاله على انها استعملت في النصوص اخبارا بقوله لان لها خارجيا هو الحكم النفسي الازلي القائم بذات الله تعالى فهو مما لا يجدي به شيأ وذلك لان مجرد هذا لا يكفي في كونها اخبارا فان الفرق بين الانشاء والخبر ليس هو ان للخبر خارجيا بخلاف الانشاء كما توهمه الشيخ بل كلاهما له خارجي كما نصوا عليه وانما الفرق بينهما بوجوه بينوها في محلها ونقلنا بعضها في الكلام في الاخبار السابق أوائل كتاب السنة منها انه في الخبر تقصد مطابقة الخارجي وفي الانشاء لا تقصد مطابقته مع تحقق الخارجي فيه وتحقق المطابقة فالفرق بينهما بقصد المطابقة وعدم قصدها ومجرد تحقق الخارجي لا يدل على الخبرية * ثالثها ان فرقه بين النصوص وغيرها وان تلك الامور مستعملة اخبارات في النصوص وانشاآت في غيرها مع ثبوت الخارجي لتلك الامور وان لم تقصد بها مطابقته سواء كانت في النصوص او في غيرها مما لا وجه له ولا سند عليه * رابعها قوله وان وجد في الذهن أي نفس المتكلم قبلها يدل على ان وجود الطلب في الخارج غير وجوده في نفس المتكلم

يرجع الى الخبر بتأويل فتأويل أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا مثلا الصلاة واجبة والزنا حرام وعلى هذا القياس (وأشهد انشاء تضمن الاخبار) بالمشهود به (لا محض اخبار أو انشاء على المختار) ٥

ويرد عليه انه ان أراد بالخارج ما رادف الاعيان لم يصح اذ الطلب لا يتصور ان يكون فى الاعيان وان أراد به الواقع ونفس الامر فوجوده فى نفس المتكلم وقيامه بها هو وجوده فى الواقع وفى نفس الامر وقد قدمنا فى مبحث الكلام فى الاخبار المشار اليه ما يوضح معنى الخبر والانشاء فراجعه وقال شيخنا الشهاب قوله وما فى المروى الخ لا حاجة اليه لان الرواية قول الراوى قال كذا وأما المروى وما فيه فليس مما نحن فيه اه (وأقول) جواب ذلك ان المصنف وصف المخبر عنه بالعموم للناس والعموم ليس الا وصف الامر والنهى ونحوهما فيرد الاشكال ولا يندفع الا بما قاله الشارح وأما المخبر عنه الذى تضمنه قول الراوى قال أى النبى مثلا كذا أعنى صدور قول كذا عن النبى مثلا فلا عموم فيه الا باعتبار كذا الذى هو الامر والنهى مثلا فان أريد بالشئ المخبر عنه الصدور المذكور فلا عموم فيه فلا يطابق كلام المصنف أو نفس كذا رجع الى ما قاله الشارح فتأمله ومن هنا يظهر النظر فى ترجيح الكمال جواب القاضى الذى نقله على جواب الشارح بالنسبة الى عبارة المصنف فتأمل ذلك نعم يلزم من ذلك كون الرواية عند المصنف هى الاخبار بمعنى المروى وفيه بعد ومخالفة للمتبادر من أنها حكاية المروى عنه فليتأمل (قوله يرجع الى الخبر بتأويل) قال شيخنا الشهاب قد يقال وسائر الانشاآت من غير الشارع أيضا ترجع الى الخبر بتأويل فقول الشخص اضرب فلانا مثلا ينحل الى فلان ضربه مطلوب ونحو ذلك وقد يجاب بان اللفظى مثلا اذا صدر من الشارع دل على طلب نفسى قائم بالبارى سبحانه وحينئذ فالذى انحل اليه له خارج يطابقه وأمر المخلوق وان دل على طلب فهو قائم بنفسه لا فى الخارج أى فينحل هذا الى اخبار عما فى النفس وذا الى اخبار عما فى الخارج اه (وأقول) جميع ما ذكره لا منشأ له الا الوهم الفاحش اما قوله قد يقال وسائر الانشاآت من غير الشارع ترجع الى الخبر بتأويل فلا موقع له فى هذا المقام ومن منع انها ترجع اليه بتأويل وكأنه توهم ان مراد الشارح بقوله وما فى المروى الخ ان الرجوع الى الخبر بتأويل خاص بالمرويات عن الشارع أو ان المرويات عن الشارع مستعملة فى المعنى الخبرى دون الانشاآت الصادرة عن غيره ومعلوم ان الشارح برئ من ذلك وانما خص المرويات بالذكر لدفع النقض بها على حد الرواية كما تبين فان أراد أن الشارح كالمصنف يمنع ان الاخبار عنها رواية فيرد عليهما أنه ينطبق عليها حد الرواية بهذا المعنى فلا يكون مانعا فهو وهم صرف فانهما لم يمنعا ذلك حيث تحقق المذكور فانهما لم يخصا الرواية بما يتعلق بالشارع كما لا يخفى على متأمل وأما قوله وقد يجاب الخ ففيه نظر من وجهين * الاول انه جعل نحو أمر الشارع خبرا ونحو أمر غيره انشاء وهذا لا وجه له وهو مبنى على توهمه السابق * والثانى أنه فرق بينهما بان الاول دل على طلب نفسى قائم بالبارى فله خارج يطابقه والثانى دل على طلب قائم بنفس المخلوق لا فى الخارج فلم يكن خبرا وفساده هذا لا يخفى لانه ان أراد بالخارج ما رادف الاعيان فالطلب الذى دل عليه أمر الشارع ليس فى الاعيان قطعا وان أراد به الواقع ونفس الامر فكل من الطلب فى أمر الشارع وفى أمر غيره متحقق فى الواقع ونفس الامر وقيام الطلب فى أمر غيره بنفسه لا ينافى كونه خارجيا كما هو ظاهر اذ ليس المراد بالخارجى فى هذا المقام الا ماله تحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما حقق فى محله وقد تعرضنا له فيما سبق فى أوائل هذا الكتاب أعنى

كتاب السنة بل كل من الطلب في أمر الشارع والطلب في أمر غيره قائم بالنفس ومع ذلك هو خارجي بالمعنى المراد في هذا المقام لانه متحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما تقرر فتدبر (قوله هو ناظر الى اللفظ لوجود مضمونه) أي مضمون اللفظ وهو الاخبار الخاص وهو المعبر عنه بمعنى الشهادة في قوله الآتي وكون معنى الشهادة أخبارا وقوله والى متعلقه أي متعلق اللفظ كقوله بان لفلان على فلان كذا ووجه النظر الى ذلك ان معنى اللفظ انشائي لانه الاخبار المخصوص الذي لا يوجد الا باللفظ ومعنى متعلق اللفظ خبري لانه معنى يتحقق قبل اللفظ تقصد حكايته باللفظ فلذا كان أشهد انشاء تضمن الاخبار وقوله لمؤدية لذلك المعنى أي الذي هو الاخبار المخصوص وهو المعبر عنه فيما تقدم بالمضمون وقوله بمتعلقه أي متعلق ذلك المعنى الذي هو الاخبار المخصوص وذلك المتعلق هو المخبر به (قوله ولا منافاة بين كون أشهد انشاء الخ) قال شيخنا العلامة هذا التوجيه مبني على ان الشهادة هو لفظ اشهد فيتنافى الحكم عليه بأنه انشاء وتعريفه بما مر من انه اخبار عن خاص يمكن فيه الترافع لاجتماع الانشاء والاخبار فيه وتقرير الدفع انه مؤد أي موجد في الخارج لمعناه وهو الاخبار مع متعلقه أو ملتبسا بمتعلقه وهو المشهود به الخ (وأقول) ما زعمه من بناء التوجيه على ماذكر فيه بعد لبعد كون الشهادة لفظ اشهد مع تعريفها آنفا بالاخبار ولا ضرورة الى بنائه على ذلك لجواز أن يكون حاصل السؤال ان لفظ أشهد انشاء مع انه صيغة شهادة والشهادة اخبار فيكون معناه الاخبار وكونه انشاء ينافي كون معناه الاخبار لان الانشاء والاخبار متنافيان وتقرير الدفع ماذكره شيخنا فتأمل ثم اعلم ان من الواضح للمتأمل أن قول القائل أشهد بكذا معناه ثلاثة أمور الاخبار وتعلق ذلك الاخبار بمعنى مدخول الباء ومعنى مدخول الباء وان الاول وحده معنى أشهد وحده وان الاول مقيدا بالثاني بمعنى أشهد باعتبار تعلقه بما بعده وان الثالث معنى مدخول الباء وان مجموع المعاني الثلاثة معنى مجموع الالفاظ والظاهر ان الاخبار الذي هو معنى الشهادة هو مجموع الامرين الاولين واما الثالث فخارج عنه على حد ان العمى عدم البصر حيث كان العمى هو العدم مع الاضافة الى البصر والبصر خارج عنه فقول الشارح وكون معنى الشهادة اخبارا أي عن خاص وذلك الاخبار عن خاص هو الاخبار باعتبار تعلقه بمعنى مدخول الباء وقوله مؤدية لذلك المعنى أي الاخبار المقيد بذلك التعلق وقوله بمتعلقه أي وهو مدخول الباء الخارج عن ذلك الاخبار الخاص الذي هو معنى الشهادة واذا عرفت ذلك عرفت ما في كلام شيخنا ومنه منع قوله وان الاخبار المخصوص ليس معنى اشهد بل هو معناه باعتبار تعلقه بما بعده فان أراد ليس معناه وحده لم يكن واردا ومنع قوله وانما الاخبار المخصوص معنى لفظ المشهود به بل هو معنى اشهد باعتبار تعلقه كما ذكر ومنع قوله فقد تبين أن الشهادة الخ بل هي الاخبار المخصوص الذي هو معنى الصيغة كأشهد باعتبار تعلقه بما بعده وقوله وذلك غير لفظ اشهد مبني على ما بني عليه توجيه الشارح وقد علم منعه وان الشارح لم يجعلها لفظ اشهد حتى يتوجه عليه ذلك فتأمل (قوله يثبت الجرح) قال شيخنا الشهاب أي الجرحة قال وقوله والتعديل الاولى العدالة اهـ (وأقول) يمكن الاستغناء عن ذلك بجعلهما مصدري المجهول فمعناهما كونه مجروحا وكونه معدلا أو بجعلهما على حذف المضاف أي فائدة

الجرح

هو ناظر الى اللفظ لوجود مضمونه في الخارج به والى متعلقه والثاني الى المتعلق فقط والثالث الى اللفظ فقط وهو التحقيق فلم تتوارد الثلاثة على محل واحد ولا منافاة بين كون أشهد انشاء وكون معنى الشهادة اخبارا لانه صيغة مؤدية لذلك المعنى بمتعلقه (وصيغ العقود كبعت) واشتريت وزوجت وتزوجت (انشاء) لوجود مضمونها في الخارج بها (خلافا لابي حنيفة) في قوله انها اخبار على أصلها بان يقدر وجود مضمونها في الخارج قبل التلفظ بها (قال القاضي أبو بكر الباقلاني يثبت الجرح والتعديل بواحد) في الرواية والشهادة نظرا الى أن ذلك خبر (وقيل في الرواية فقط) أي بخلاف الشهادة رعاية للتناسب فيهما فان الواحد يقبل في الرواية دون الشهادة (وقيل لا فيهما) نظرا الى أن ذلك شهادة فلا بد فيها من العدد (وقال القاضي) أيضا (يكفي الاطلاق فيهما) أي في الجرح والتعديل فلا يحتاج الى ذكر سببهما في الرواية والشهادة اكتفاء بعلم الجارح والمعدل به (وقيل يذكر سببهما) ولا يكفي اطلاقهما لاحتمال

الجرح والتعديل (قوله وعكس الشافعى) أقول هذا المنقول عن الشافعى رضى الله عنه مما أشكل علىّ لان حاصله اشتراط التفصيل فى الجرح للاختلاف فى سببه دون التعديل مع انه يلزم من الاختلاف فى سبب الجرح الاختلاف فى سبب التعديل لانّ من يجعل شيأ جارحا يجعل انتفاءه شرطا فى العدالة ومن لا يجعله جارحا لا يجعل انتفاءه شرطا فيها فمن لم ينتف عنه ذلك الشئ غير عدل عند من يجعله جارحا وعدل عند من لا يجعله جارحا فكان الاختلاف فى سبب الجرح مقتضيا للاختلاف فى سبب العدالة وقد ذكر ابن الحاجب الفرق على وجه آخر وهو انه لو اكتفى بالاطلاق فى الجرح لادّى الى تقليد المجتهد وهو باطل لما سيأتى فى محله بيان الملازمة انّ الاختلاف واقع فى سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه مجروح ولم يعرف ماهو سبب الجرح عند الجارح مع جواز ان يكون ماهو عند الجارح سببا ليس سببا عند المجتهد لزم تقليد الجارح فى ذلك وهذا بخلاف أسباب التعديل فانها لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا اكتفى فيه بالاطلاق فليتأمّل (قوله وقول الامامين يكفى اطلاقهما للعالم هو راى القاضى اذ لا تعديل وجرح الا من العالم) قال الكورانى ذهب امام الحرمين والرازى الى انّ الاطلاق فى الجرح والتعديل كاف ان كان المطلق عالما باسباب العدالة والجرح ورده المصنف بانهما لم يزيدا على قول القاضى اذ لا جرح ولا تعديل الا من العالم والحق انّ قولهما اخص من قول القاضى قال فى البرهان والذى أراه انّ العدل ان كان اماما موصوفا فى الصناعة لا يليق به الاطلاق الا عند الثقة الظاهرة فطلق ذلك منه كاف فانا نعلم انّ اطلاقه عن بحث واستفراغ وسع فى النظر وأما من لم يكن من أهل هذا الشان وان كان عدلا رضى اذا لم يحط بعلل الروايات فلا بد من البوح بالاسباب وأين هذا من قول القاضى الاطلاق من العدل كاف مع ان نقل الامام فى البرهان عن القاضى انما هو فى الجرح وحده اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه اما أولا فغرض المصنف الاعتراض على من جمع بين قولى القاضى والامامين مع نقله قولهما على الوجه الذى نقله المصنف ولا خفاء فى توجه الاعتراض حينئذ واما ثانيا فاحتجاجه على انّ قولهما أخص بعبارة البرهان غير سديد اذ بتقدير دلالتها على ذلك انما تفيد أخصية قول امام الحرمين لا قول الامام الرازى أيضا كما لا يخفى والقياس فى الاقوال غير صحيح كما هو معلوم واما ثالثا فالظاهر انّ الائمة فهموا بقرائن انّ امام الحرمين اراد بهذه العبارة ماذكر عنه ولهذا جزموا بنسبة ذلك اليه والمصنف وافقهم على فهم ذلك وحينئذ يتوجه اعتراضه على الجمع بين القولين ويمكن ان يكون من تلك القرائن على ارادة الامام ماذكر الاقتصار فى مقابلة ماذكره أولا من قوله الا عند الثقة الظاهرة الخ على قوله وأما من لم يكن من أهل هذا الشان وان كان عدلا رضى اذا لم يحط بعلل الروايات فلا بد عن البوح بالاسباب فانه ظاهر فى انّ سبب وجوب البوح مجرد عدم الاحاطة اى العلم بعلل الروايات أو فهموا انه لا جرح ولا تعديل عند القاضى الا من العالم على الوجه الذى فصله امام الحرمين فلذا توجه اعتراض المصنف فتأمّل (قوله وكذا عمل العالم فى الاصح) قال السيوطى وهذا ما صححه فى جمع الجوامع والمصحح فى كتب الحديث خلافه انه ليس تعديلا للراوى ولا تصحيحا للمروى وبه جزم النووى فى التقريب تبعا لابن الصلاح اه (قوله والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطا) قضيته انه لو كان الاحتياط

ان يجرح بما ليس بجارح وان يبادر الى التعديل عملا بالظاهر (وقيل) يذكر (سبب التعديل فقط) أى دون سبب الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصلها لجواز الاعتماد فيه على الظاهر (وعكس الشافعى) رضى الله عنه فقال يذكر سبب الجرح للاختلاف فيه دون سبب التعديل (وهو) أى عكس الشافعى (المختار فى الشهادة واما الرواية فيكفى الاطلاق فيها) للجرح كالتعديل (اذا عرف مذهب الجارح) من انه لا يجرح الا بقادح ولا يكتفى بمثل ذلك فى الشهادة لتعلق الحق فيها بالمشهود له (وقول الامامين) أى امام الحرمين والامام الرازى (يكفى اطلاقهما) أى الجرح والتعديل (للعالم) بسببهما أى منه ولا يكفى من غيره (هو رأى القاضى) المتقدم (اذ لا تعديل (ولا) جرح الا من العالم) بسببهما فلا يقال انه غيره وان ذكره معه ابن الحاجب وغيره (والجرح مقدم) عند التعارض على التعديل (ان كان عدد الجارح أكثر من) عدد (المعدل اجماعا وكذا ان تساويا) أى عدد الجارح

في ترك العمل كما لو دل المروي على جواز أخذ مال انسان كان عمل العالم به تعديلا قطعا وليس بعيدا (قوله وقيل لا لجواز ان يترك عادته) قال السيوطي وعليه أهل الحديث اه وقضية التعليل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعديلا اتفاقا وهو وجيه (قوله كنكاح المتعة) قال شيخنا الشهاب كأنه بالنظر الى فرض ذلك في العصر الاول والا فالاجماع الآن منعقد على التحريم اه (قوله لجواز ان يعتقد اباحة ذلك) قال شيخنا الشهاب قضيته انه لو شرب من النبيذ قدر الا يسكر وهو يعتقد التحريم وحد زالت عدالته وفيه نظر فقد مر ان شرب مثل ذلك صغيرة اه (وأقول) قد حقق الكمال وغيره فيما مر انه بشرب ما ذكر يحد وترد شهادته ونقله عن كلام الشيخين قال وهو يتضمن ان قبول الشهادة المقتضي لعد ما ذكر صغيرة مقيد بكون الشارب معتقد الحل وان معتقد التحريم كالشافعي مردود الشهادة على المذهب وذلك يقتضي انه في حقه كبيرة وعليه فاطلاق الشارح انه صغيرة منتقد اه ويجاب عن الشارح بأن كلامه هنا يرشد الى تقييد ما هنالك فلا اعتراض على الشارح هنالك لان ذلك الاطلاق مقيد بما أفهمه كلامه هنا ولا هنا لصحة ما أفهمه كلامه هنا من سقوط شهادة العالم بالتحريم كما تبين فاندفع نظر شيخنا لانه استند فيه الى ظاهر كلام الشارح هنالك وقد تبين انه غير مراد على انه يحتمل حمل ما هنا على التكرر بشرطه واعلم انه قد يستشكل ما تقدم عن الكمال من ان شرب ما لا يسكر صغيرة في حق معتقد الحل اذ لا حرمة في حق معتقد الحل مطلقا وجوابه يعلم من كلام الكمال هنالك وحاصله انه صغيرة حكما لا حقيقة فراجعه (قوله ولا التدليس) قال شيخنا الشهاب هو معطوف على ترك العمل فالتقدير وليس من الجرح لشخص التدليس الخ وفيه نظر اذ المراد بالجرح فيما مر المصدر وانما يصدق على التدليس المذكور اذا كان بمعنى المجروح به فلعله استعمله في حقيقته ومجازه معا اه (وأقول) اما أولا فكلام المصنف لا يقتضي صدق الجرح على التدليس حتى يقال وانما يصدق الخ لانه سلب أحدهما عن الآخر اذ تقديره ليس التدليس من الجرح والسلب لا يقتضي الصدق فانه يصح ليس زيد حمارا مع استحالة الصدق قطعا واما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف وليس من الجرح كذا مجمولا على معنى ليس من أسباب الجرح والسبب يمكن ان يصدق على نفس التدليس واما ثالثا فيجوز أن يكون الجرح مصدر المجهول وكذا الترك والتدليس وحينئذ يصدق على كل منهما اصطلاحا لانه في الاصطلاح عبارة عن ذلك وأمثاله فليتأمل واعلم ان الكلام في ان التدليس المذكور لا يوجب الجرح واما قبول الخبر المدلس ففيه تفصيل في محله (قوله بتسمية غير مشهورة) هذا يسمى تدليس الشيوخ ومنه كما هو ظاهر ما ذكره بقوله ولا باعطاء شخص اسم آخر الخ وأما قوله ولا بايهام اللقي والرحلة فهو من تدليس الاسناد وسنذكر آخرا تدليس المتون وأقسام التدليس مبسوطة في محالها من علوم الحديث (قوله ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم) قال الكوراني في شرح هذا الكلام ما نصه وكذلك التدليس باعطاء شخص اسم الآخر من أجل التشبيه كما اذا قلت حدثنا أبو عبد الله وأردت الذهبي كما يقول البيهقي حدثنا أبو عبد الله الحافظ يريد به الحاكم لان هذا في الحقيقة استعارة كقولك

رأيت

وعند المعدل (او كان الجارح أقل) عددا من المعدل لاطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل (وقال ابن شعبان) من المالكية (يطلب الترجيح) في القسمين كما هو حاصل في الاول بكثرة عدد الجارح وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل في الثالث مقدم (ومن التعديل) لشخص (حكم مشترط العدالة) في الشاهد (بالشهادة) من ذلك الشخص اذ لو لم يكن عدلا عنده لما حكم بشهادته (وكذا عمل العالم) المشترط للعدالة في الراوي برواية شخص تعديل له (في الاصح) والا لما عمل بروايته وقيل ليس تعديلا له والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطا (ورواية من لا يروي الا للعدل) أي عنه بأن صرح بذلك أو عرف من عادته عن شخص تعديل له كما لو قال هو عدل وقيل لا لجواز ان يترك عادته (وليس من الجرح) لشخص (ترك العمل بمرويه و) ترك (الحكم بمشهوده) لجواز أن يكون الترك لعارض (ولا الحد) له (في شهادة الزنا) بأن لم يكمل نصابها لانه لانتفاء النصاب (و) لا في (نحو شرب النبيذ) من المسائل الاجتهادية المختلف فيها كنكاح المتعة

رأيت اليوم حاتما وأردت به جواد القرط شهرة حاتم بالجود ثم عبارة المصنف غير سديدة لان التشبيه انما هو لشيخه بالحاكم الذى هو شيخ البيهقى لا لنفسه بالبيهقى اذ لا فائدة فى ذلك وقوله تشبيها بالبيهقى يعنى الحاكم صريح فى ذلك اه (وأقول) الحصر فى قوله لان التشبيه انما هو لشيخه الخ ممنوع بل يجوز أن يشبه نفسه فى الرواية عن الذهبى بالبيهقى فى الرواية عن الحاكم على وجه يستتبع تشبيه الذهبى بالحاكم فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبى بأبى عبد الله فاندفع قوله لا لنفسه بالبيهقى اذ لا فائدة فى ذلك وحينئذ يندفع قوله عبارة المصنف غير سديدة * مسئلة * (قوله أى الشخص الذى يسمى صحابيا) فيه أمران * الاول انه فسره بذلك ليظهر تناوله للانثى اذ يسبق الى الفهم من لفظ الصحابى اختصاصه بالذكر خصوصا وقد جرت عادتهم بالتعبير عن الانثى بالصحابية بتاء التأنيث فأشار بهذا التفسير الى أنه ليس المراد المعنى الوصفى النسبى كما هو أصله بل المعنى الاسمى العارض له وهو الشخص المذكور والشخص يشمل الذكر والانثى * الثانى قال شيخنا العلامة فيه ان التعريف حينئذ للاشخاص الجزئيات المعينة وانما تعرف الماهية أى الحقيقة الكلية انتهى وقال شيخنا الشهاب ان التعريف ان كان لمفهوم الشخص المذكور فيمنع صدقه على كل افراد الصحابة وان كان لماصدقاته فليس من شأن التعريف اذ هو لبيان الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) كلاهما فى غاية السقوط بل غلط محض قطعا أما الاول فلان قوله ان التعريف حينئذ للجزئيات المعينة ممنوع منعا لا شبهة فيه لعاقل فضلا عن فاضل اذ الشخص الذى يسمى صحابيا كلى قطعا لصدقه على كثيرين اذ لم يرد به شخص بعينه بل مفهوم الشخص المذكور كما هو فى غاية الظهور والشيخ توهم من التعبير بالشخص انه جزئى معين وهو توهم عجيب فان الشخص كما يصح أن يراد به معين يصح أن يراد به مفهومه وحقيقته الكلية على أن قوله وانما تعرف الماهية الخ يرده أنهم صرحوا بأن الماهية التى تميز أجزاؤها فى الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل فيجوز جريان مثل ذلك فى الجزئى بأن تبين أجزاؤه المتميزة فى الوجود ويسمى بيانها حدا أو رسما لمشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى وان لم يكن حدا حقيقيا لاختصاصه بالكليات بالاتفاق وحينئذ فلو أريد هنا تعريف الجزئى المعين بهذا المعنى كان ممكنا وحينئذ لا يبقى لهذا الاعتراض أثر ولا مجرد الخيال وأما الثانى فلانا نقول فى جوابه نختار الشق الاول وهو ان التعريف لمفهوم الشخص المذكور وقولك فيمنع صدقه على كل افراد الصحابة قلنا هذا منك لا ينبغى أن يكون الاسهوا فان ارادة المفهوم ثابتة فى كل تعريف مع الاتفاق على صدقه على الافراد وكان الشيخ توهم ان المفهوم لا يصدق على الافراد فارادته مانعة من الصدق وهذا توهم عجيب لا يحتاج فساده الى بيان وليت شعرى اذا لم يصدق المفهوم على الافراد فما الذى يصدق عنده عليها وماذا تخيل من معنى الصدق حتى منع صدق المفهوم على الافراد وكأنه تخيل ان معنى الصدق الاتحاد خارجا وذهنا أو ذهنا وليس كذلك بل هو الاتحاد خارجا فقط أو نختار الشق الثانى وهو انه لماصدقاته قولك فليس من شان التعريف الخ قلنا ان أردت بذلك امتناع حقيقة التعريف فى الجزئى فمسلم ولا يضر لانه على فرض ارادة تعريف الجزئى يكون المراد ما يشبه التعريف على ما بيناه وان أردت به امتناع التعريف ولو على سبيل

لجواز أن يعتقد اباحة ذلك (ولا التدليس) فيمن روى عنه (بتسمية غير مشهورة) له حتى لا يعرف اذ لا خلل فى ذلك (قال ابن السمعانى الا أن يكون بحيث لو سئل) عنه (لم يبينه) فان صنيعه حينئذ جرح له لظهور الكذب فيه وأجيب بمنع ذلك فترك الاستثناء أظهر منه (ولا) التدليس (باعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا) أخبرنا (أبو عبد الله الحافظ يعنى الذهبى تشبيها بالبيهقى) فى قوله حدثنا أبو عبد الله الحافظ (يعنى) به (الحاكم) لظهور المقصود (ولا) التدليس بايهام اللقى والرحلة) الاول كقول من عاصر الزهرى مثلا ولم يلقه قال الزهرى موهما أى موقعا فى الوهم أى الذهن انه سمعه والثانى نحو ان يقال حدثنا من وراء النهر موهما جيحون والمراد نهر مصر كان يكون بالجيزة لان ذلك من المعاريض لا كذب فيها (أما مدلس المتون) وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان (فمجروح) لايقاعه غيره فى الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم * (مسئلة * الصحابى) أى الشخص الذى يسمى صحابيا أى صاحب النبى صلى الله عليه وسلم

(من اجتمع) حال كونه (مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم) ذكرا كان أو أنثى فخرج من اجتمع به كافرا فليس بصاحب له لعداوته وفصل بين الفعل ومتعلقه بالحال التى صاحبها وهو ضمير اجتمع وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبى صلى الله عليه وسلم ليشمل الاعمى من أول الصحبة كابن ام مكتوم (وان لم يرو) عنه شيأ (ولم يطل) بضم الياء أى اجتماعه به (بخلاف التابعى مع الصحابى) وهو صاحبه فلا يكفى فى صدق اسم التابعى على الشخص اجتماعه بالصحابى من غير اطالة للاجتماع به نظرا للعرف فى الصحبة وان قيل يكفى كالاول والفرق ان الاجتماع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يؤثر من النور القلبى اضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابى وغيره من الاخيار فالاعرابى الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وسلم (وقيل يشترطان) أى المذكوران من الرواية واطالة الاجتماع فى صدق اسم الصحابى نظرا فى الاطالة الى العرف وفى الرواية الى انها المقصود الاعظم من صحبة النبى صلى الله عليه

المشابهة فقد سمعت انهم صرحوا بجواز ذلك (قوله من اجتمع) أقول فيه امور * الاول انه يشمل غير المميز وكذا من اجتمع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم انه هو عليه الصلاة والسلام ومن اجتمع به بحيث لم يشعر واحد منهما بالآخر أو لم ير واحد منهما الآخر ومن اجتمع به من وراء ستر رقيق كثوب وعلم به وخاطبه أولا ومن لقيه مارا مع مروره أيضا الى غير جهته من غير مكث عند الوصول اليه وعلم به وخاطبه أولا ولو رآه من كوة فى جدار بينهما فهل يعد اجتماعا فيه نظر نعم ان خاطبه مع رؤيته من الكوة فينبغى انه اجتماع أو فى حكمه فليراجع ذلك ويخرج من رآه عليه الصلاة والسلام من بعد وكلامهم مصرح بانه صحابى وقد تردد فيه فى منع الموانع وذكر ما حاصله انه ان لم يثبت انه صحابى فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد * الثانى انه يشمل من اجتمع به مؤمنا من الجن * والثالث انه قد يشمل من اجتمع به قبل النبوة (فان قلت) لا يشمله لخروجه بقوله مؤمنا وهذا غير مؤمن (قلت) هذا ممنوع اما أولا فقوله بمحمد صلى الله عليه وسلم يجوز ان يتعلق بقوله اجتمع فقط لا بقوله مؤمنا أيضا وأما ثانيا فالنصرانى المتمسك بدين عيسى عليه السلام المؤمن بجميع ما فى التوراة الذى منه انه عليه السلام نبى اخر الزمان يلتزم انه مؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم * والرابع انه يشمل الانبياء والملائكة لكن قال الكمال وغيره المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع على سبيل خرق العادة فتخرج الانبياء الذين اجتمعوا به ليلة الاسراء والملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها انتهى لكن قد يرد الخضر عليه الصلاة والسلام فان الظاهر انه اجتمع به فى الارض واجتماعه به عادى لانه فى الارض على الوجه المعتاد فليراجع شرح التقريب وغيره للسيوطى ويحرر كل ذلك فليتأمل (قوله التى الحال صاحبها) ان قيل الفصل لذلك ليس أولى من الفصل بين الحال وصاحبها الى متعلق الفعل الفعل قلنا بل أولى لان الحال من تتمة الفاعل اذ هى وصف له فى المعنى والفاعل من متعلقات الفعل لانه معموله ايضا وتعلقه به فوق تعلق المعمول الآخر به لانه من قبيل المفعول به وتعلق الفاعل أتم من تعلق المفعول به فكان الاهم تقديمه على المتعلق الآخر وعلى قياس ذلك لو كان صاحب الحال مفعولا به لكان الاولى انه يليه حاله قبل مجىء الظرف أو الجار والمجرور لان تعلق المفعول به بالفعل المتعدى فوق تعلقه بما ذكر اذ يتوقف تعقل معناه عليه فليتأمل وقوله وهو ضمير اجتمع دفع لتوهم ان صاحبها من اجتمع لان مجىء الحال من الفاعل أولى من مجيئها من الخبر بل أوجب بعضهم كابن الحاجب كون صاحبها فاعلا أو مفعولا (قوله فلا يكفى فى صدق اسم التابعى على الشخص اجتماعه بالصحابى من غير اطالة للاجتماع به) فى التقريب للنووى قيل هو من صحب صحابيا وقيل هو من لقيه وهو الاظهر اه وفى شرحه للسيوطى واشترط ابن حبان ان يكون رآه فى سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة عده فى أتباع التابعين وان رأى عمرو بن حريث لكونه كان صغيرا قال العراقى وما اختاره ابن حبان له وجه كما أشترط فى الصحابى رؤيته وهو مميز اه وقوله كما اشترط فى الصحابى رؤيته وهو مميز سيأتى فى كلام السيوطى الجزم بخلافه ثم قال قال ابن الصلاح مطلق التابعى مخصوص بالتابع باحسان قال العراقى فان أراد بالاحسان الاسلام فواضح الا ان الاحسان أمر زائد عليه وان

اراد

أراد به الكمال فى الاسلام والعدالة فلم أر من اشترط ذلك فى حد التابعى بل من صنف فى الطبقات أدخل فيهم الثقات وغيرهم اهـ (قوله وقيل الغزو أو سنة) ان قيل هذا يفيد الحصر فى أحد هذين وكلام الشارح يخالفه حيث قال كالغزو والمشتمل على السفر الى أن قال والسنة الخ فجعلهما فى حيز الكاف التمثيلية فاقتضى عدم الحصر (قلت) يمكن دفع المخالفة بانه بقى بعد السنة التى عبر بها الشارح السنتان والاكثر فالكاف باعتبار ذلك واعتبار المصنف السنة أعم من ان ينضم اليها زيادة أولا على انه يمكن ان يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التمثيل فالسفر ولو لغير الغزو كاف كما يشعر بذلك ما علل به الشارح الغزو لدلالته على ان وجه اعتبار الغزو اشتماله على السفر وأيضا فيمكن ان يكون ادخال الكاف باعتبار كل واحد بخصوصه وعلى هذا فلا مخالفة ايضا وهل يكفى على هذا القول الغزو بلا سفر بمعنى قتال المشركين من غير سفر فيه نظر (قوله أى مضيها على الاجتماع به) لعله لم يرد بالاجتماع به مخالطته والحضور عنده فى جميع السنة بل يكفى مضيها على اتباعه واعتقاده وان كان بعيدا عنه فليتأمل (قوله ويجاب بانه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف الخ) اعترضه الكورانى فقال والجواب بانه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف ليس بشئ لان الكلام فى صدق هذا الاسم عليهم الذين ورد الآيات والاحاديث بالثناء عليهم وقد علمت ان الايمان شرط فيه وأما من ارتد ومات على الكفر فقد حبط عمله أولا وآخرا فحيث لا اعتداد بايمانه السابق وأعماله لا اعتداد بصحبته فقول من قال ومات مؤمنا زيادة فى التعريف كان صوابا ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان الذى هو شرط فيها اهـ والكمال فقال فيه نظر اذ لا يخفى ان قصد الذين عرفوا الصحابى انما هو تمييز من يسمى صحابيا عن غيره من الرواة حين انقسام الرواة الى صحابى وتابعى لتثبت له خاصة الصحابى من كونه عدلا بتعديل الله الى آخر كلامه (وأقول) أما قول الكورانى والجواب الى قوله ليس بشئ فهو ليس بشئ قوله لان الكلام فى صدق هذا الاسم الخ قلنا هذه مجرد دعوى ليس لها شبهة فضلا عن حجة فلا يعبأ بها ومما يؤيد ما قاله المحقق ان الاصل فى التعريف وشأنه ان يكون للحقيقة من حيث هى ولا يقصر على بعض الانواع فلا يجوز اخراجه عن أصله بلا موجب صحيح وأما قوله وأما من ارتد الى قوله أولا وآخرا فمما لا يغنى من جوع لان حبوط عمله أولا وآخرا لا يدل على انتفاء تسميته قبل الردة كما لا يخفى وأما قوله فحيث لا اعتداد الخ فهو من طراز ما قبله لان عدم الاعتداد بصحبته لا يدل على انتفائها من أصلها وليس الكلام الا فى ذلك وأما قوله ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان ففساده ظاهر لانه ان أراد انها تزول بعد زوال الايمان مع انها كانت ثابتة قبله فهذا هو مدعى المحقق وان أراد انه اذا زال الايمان تبين انها لم تكن قبل فهو ممنوع بل باطل قطعا للقطع بتحققها قبل زواله فكيف يتبين بزواله انها لم تكن غاية الامر انه يتبين بزواله عدم الاعتداد بها وليس الكلام فى ذلك * وأما قول الكمال اذ لا يخفى الخ فجوابه منع ان قصدهم ذلك وثبوت خاصية الصحابى المذكورة لا يتوقف على تخصيص التعريف بل يحتاج فى تعميمها المحتاج اليه الى تعميمه فان من روى حال صحبته لا يبحث عن عدالته حينئذ استمرت صحبته أو زالت ومن روى بعد زوالها لا تقبل روايته مطلقا ولو سلمنا ان قصدهم ذلك فلا نسلم ان

وسلم لتبليغ الاحكام (وقيل) يشترط (أحدهما) فقط يعنى قال بعضهم تشترط الاطالة وهذا مشهور وبعضهم يشترط الرواية ولو لحديث كما حكاه بعض المتأخرين (وقيل) يشترط فى صدق اسم الصحابى (الغزو) مع النبى صلى الله عليه وسلم (أو سنة) أى مضيها على الاجتماع به لان لصحبة النبى صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا تنال الا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذى هو قطعة من العذاب والسنة المشتملة على الفصول الاربعة التى يختلف فيها المزاج واعترض على التعريف بانه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد ردته مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب بانه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف اذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافى العارض ولذلك لم يحترزوا فى تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفراده

لمصنف وافقهم فى هذا القصد (قوله أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد) اعترضه الكمال فقال ارادة ذلك هى اللائق بتقسيم الرواة كما مرّ فلا بدّ من زيادة قيد الموت على الاسلام وقوله والا لزمه الخ يقال عليه يكفى فى نفى لزوم ماذكره ارادة تعريف من يسمى صحابيا بعد موته وان لم تنقرض الصحابة وأنت اذا حققت ما سيأتى فى العقائد من قوله السعيد من كتبه الله فى الازل سعيدا والشقى عكسه علمت أن ثبوت اسم الصحابى فى الحياة على ما هو مقصود التعريف من اثبات شرف الصحبة مشروط بالوفاة على الاسلام الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ارادة ذلك هى اللائق الخ فقد علمت اندفاعه آنفا وأما قوله يقال عليه الخ فجوابه ان ارادة تعريف من يسمى صحابيا بعد موته داخل فى قول الشارح أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لانه أراد به بعد انقراض كل منهم كما قاله شيخ الاسلام والمعنى أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراضه بدليل قوله والا لزمه أن لا يسمى صحابيا حال حياته ولو سلم انه غير داخل فهو فى معناه بدليل دليله المذكور وأما قوله وأنت اذا حققت الخ فهو خلاف التحقيق لان التسمية بالالفاظ مبناها الظاهر دون الواقع واذا علمت ذلك علمت سقوط ما فرعه بقوله فيظهر لك ان الحق الخ (قوله ولو ادّعى المعاصر) الظاهر ان المراد به من ثبتت له المعاصرة فى الجملة فيعمّ من ادّعى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ومعلوم ان الكلام مع احتمال الاجتماع بخلاف من بالمشرق أو المغرب مثلا ولم يمض بعد النبوة زمن يتأتى فيه الوصول اليه والاجتماع به مثلا (قوله الصحبة له) احترازعما لو ادّعاها لغيره فانه رواية أو شهادة فله حكمها فاذا قال ان زيدا اجتمع بالنبى صلى الله عليه وسلم فقد روى اجتماع زيد به صلى الله عليه وسلم فتقبل روايته بشرطها كما لو روى أوصاف النبى صلى الله عليه وسلم أو غيرها (قوله لان عدالته تمنعه من الكذب) أى لتضمنها التقوى التى تنهى عن المعاصى وتمنع عادة منها فلا يرد أن العدالة لا تنافى مطلق الكذب لانه صغيرة (قوله كما لو قال أنا عدل) أقول قد يفرق بانه هنا محكوم بالوصف المقتضى لقبول قوله وهو العدالة بخلافه هناك فانه يدّعى الوصف المقتضى للقبول (قوله والاكثر على عدالة الصحابة) قال المازرى فى شرح البرهان لسنا نعنى بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله عليه وسلم يوما ما أو زاره لماما أو اجتمع به لغرض وانصرف وانما نعنى به الذين لازموه وعزروه ونصروه انتهى قال العلائى وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبى العاصى وغيرهم ممن وفد عليه صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار اقامته من أعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذى صرّح به الجمهور وهو المعتبر اهـ (قوله قال صلى الله عليه وسلم خير أمّتى قرنى) قد يستشكل الاستدلال به بشموله غير الصحابة من أهل قرنه ويؤيد الشمول وارادته قوله فى الخبر الآخر خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فان أثبت الحكم بالخيرية العدالة بالمعنى المراد هنا أعنى أن تكون بحيث لا يبحث عنها فى شهادة ولا رواية فيلزم اثباتها كذلك لغير الصحابة من أهل قرنه ولأهل القرنين الآخرين وليس كذلك والا فلا يثبت المطلوب فليتأمل اللهم الا أن يجاب بأن الخيرية تقتضى

ومن زاد من متأخرى المحدّثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عمن ذكر اراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لامطلقا والا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد وان كان ما أراده ليس من شأن التعريف (ولو ادّعى المعاصر) للنبى صلى الله عليه وسلم (العدل الصحبة) له (قبل وفاقا للقاضى) أبى بكر الباقلانى لان عدالته تمنعه من الكذب فى ذلك وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما لو قال أنا عدل (والاكثر) من العلماء السلف والخلف (على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها فى رواية ولا شهادة لانهم خير الامة قال صلى الله عليه وسلم خير الأمة قرنى رواه الشيخان

ذلك الا ماخرج لدليل وقد دل الدليل على عدم ثبوت العدالة بالمعنى المذكور لمن عدا الصحابة
وانه لا بد من البحث ولم يدل على ذلك بالنسبة للصحابة فأخذ فيهم بقضية هذا الدليل فليتامل
(قوله ومن طرأ الخ) نبه به على عدم عصمتهم ودفع به توهم عدم طرو ذلك لهم أو أنهم لا يؤاخذون
بما طرأ لرفيع قدرهم وعظيم مرتبتهم (قوله فيبحث عن العدالة فيهم الى قوله الا أن يكون
ظاهر العدالة أو مقطوعها) تفريع هذا على قوله هم كغيرهم يقتضى ان غيرهم لو كان مقطوع
العدالة أو ظاهرها لم يبحث عن عدالته فى رواية ولا شهادة و يوافق ذلك كلام الفقهاء قال فى
المنهاج واذا شهد شهود نعرف عدالة أو فسقا عمل بعلمه والا وجب الاستزكاء انتهى فتأمله (قوله
كالشيخين) يتعين انه تمثيل لقوله أو مقطوعها كما هو ظاهر (قوله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ)
أى وهى مظنة الوقوع فيها على الوجه القادح وجوابه مايعلم من قوله الآتى ورد بأنهم مجتهدون
(قوله وفيهم الممسك عن خوضها) فيه اشارة الا أنه لم يحتمل بما ذكر عدالة الجميع وعلى هذا فمن
علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالته ومن علم عدم خوضه لم يحتج للبحث عن عدالته و ينبغى
أن يلحق بالممسك على هذا القول من خاض فيها وعلم ان خوضه على وجه سائغ لم يفارق فيه
الحق كعلى رضى الله عنه (قوله ورد بأنهم مجتهدون) لا يخفى ان الجميع لم يصلوا حد الاجتهاد لان
الصحابة تنقسم الى مجتهدين وعوام وحينئذ فيمكن أن يقال من كان مجتهدا أو قلد مجتهدا فذاك
وان لم يكن مجتهدا ولا قلد مجتهدا فهو فاسق وقد يشترط فى الحكم بفسقه أن لا يكون جاهلا
جهلا يعذر فيه (مسئلة) (قوله المرسل قول غير الصحابى الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم انه قد
مر ان الرواية عن المجهول مردودة اجماعا فمرسل التابعى لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة
صحابى فان لم يعلم أو كان الارسال من غيره فما الفرق بين هذا البحث وما مر فى المجهول اه (وأقول)
أما قوله لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة صحابى فيقال عليه بل فيه اشكال مع قول
الشارح الآتى وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح وأما قوله فما الفرق الخ
فاعلم ان فى تقريب النووى وشرحه للسيوطى مانصه واذا قال الراوى فى الاسناد فلان عن
رجل أو شيخ عن فلان فقال الحاكم هو منقطع ليس مرسلا وقال غيره مرسل قال العراقى وكل
من القولين خلاف ما عليه الاكثرون فانهم ذهبوا الى أنه متصل فى سنده مجهول انتهى فعلى
كل من قول الحاكم وقول الاكثرين يختلف ماهنا وماهنالك فى الاسم كما انهما مختلفان فى الحقيقة
لان ماهنا مع الاسقاط وماهنالك مع الذكر على وجه الابهام و يمكن الفرق بينهما فى الحكم حيث
ادعى المصنف هنالك الاجماع على الرد وحكى هنا خلافا بما يؤخذ من دليل المحتجين بالمرسل بأن
اسقاط الواسطة يناسب أن يكون لعدالته لان المناسب للعدل أن لا يسقط الواسطة الا وهو عدل
عنده لئلا يكون تلبيسا فليتأمل يجرى هنا قول بالقبول ولا كذلك الذكر مع الابهام وأيضا جزم
العدل بالعزو الى النبى صلى الله عليه وسلم مع اسقاط الواسطة لا يناسب الا عند عدالة الواسطة
عنده خصوصا مع ورود التغليظ فى الكذب عليه الذى قد يوقع فيه التساهل فى الواسطة ولا
كذلك النسبة مع الابهام فلذا أجمعوا على رده على ماقاله المصنف والا فقد سبق ان غيره حكى
فيه خلافا (قوله وأما فى اصطلاح المحدثين فهو قول التابعى) أى قال النبى صلى الله عليه وسلم
قال النووى فى التقريب قال الحاكم وغيره من المحدثين بل يختص المرسل بالتابعى عن النبى

ومن طرأ له منهم قادح
كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه
(وقيل) هم (كغيرهم)
فيبحث عن العدالة فيهم فى
الرواية والشهادة الا من
يكون ظاهر العدالة أو
مقطوعها كالشيخين رضى
الله عنهما (وقيل) هم عدول
(الى) حين (قتل عثمان)
رضى الله عنه و يبحث عن
عدالتهم من حين قتله لوقوع
الفتن بينهم من حينئذ وفيهم
الممسك عن خوضها (وقيل)
هم عدول (الا من قاتل عليا)
رضى الله عنه فهم فساق
لخروجهم على الامام الحق
ورد بأنهم مجتهدون فى
قتالهم له فلا يأثمون وان
أخطؤا بل يؤجرون كما
سيأتى فى العقائد *(مسئلة
المرسل قول غير الصحابى)
تابعيا كان أو من بعده
(قال النبى (صلى الله عليه
وسلم) كذا مسقطا الواسطة
بينه وبين النبى صلى الله عليه
وسلم هذا اصطلاح الاصوليين
وأما فى اصطلاح المحدثين
فهو قول التابعى قال المصنف

فان كان القول من تابع التابعين فمنقطع أو ممن بعدهم فمعضل أى بفتح الضاد وهو ما سقط منه راويان فأكثر والمنقطع ما سقط منه راو فأكثر وعرفه العراقى بما سقط منه واحد غير الصحابى لينفرد عن المعضل والمرسل

صلى الله عليه وسلم انتهى قال السيوطى يرد على تخصيص المرسل بالتابعى من سمع من النبى صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعى اتفاقا وحديثه ليس بمرسل بل موصول لاخلاف فى الاحتجاج به كالتنوخى رسول هرقل وفى رواية قيصر فقد أخرج حديثه الامام أحمد وأبو يعلى فى مسنديهما وساقاه مساق الاحاديث المسندة ومن رأى النبى صلى الله عليه وسلم وهو غير مميز كمحمد بن أبى بكر الصديق فانه صحابى وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ولا يجىء فيه ما قيل فى مراسيل الصحابة لان أكثر رواية هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابى الذى أدرك وسمع فان احتمال روايته عن التابعين بعيد جدا انتهى ويجاب بأن المراد التابعى حقيقة وحكما أو حكما فقط والاول ليس تابعيا حكما بل هو صحابى حكما والثانى تابعى حكما وقياس ما قاله فى الثانى ان من رأى النبى صلى الله عليه وسلم وهو كامل لكن علم روايته عن التابعين كان لها حكم المرسل فليتأمل (قوله فان كان القول من تابع التابعين فمنقطع) أى فرد منه فان المنقطع لا ينحصر فى هذا كما سيأتى تعريفه بقوله ما سقط منه راو فأكثر وفى التقريب للنووى فان سقط قبله واحد أى قبل التابعى والصواب قبل الصحابى كما بينه السيوطى فى شرحه فهو منقطع وان كان أكثر فمعضل ومنقطع ثم قال الصحيح الذى ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين ان المنقطع ما لم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه أى سواء كان الساقط منه الصحابى أو غيره كما صرح به السيوطى فى شرحه ولكن أكثر ما يستعمل فى رواية من دون التابعى عن الصحابى اه‍ (قوله أو ممن بعدهم) أى بعد تابع التابعين فضمير الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على أنه جمع فيكون قد حذف نونه للاضافة وياءه لالتقاء الساكنين ويحتمل أنه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لانه فى المعنى جمع (قوله فمعضل أى بفتح الضاد) قال ابن الصلاح وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة اى لان معضلا بفتح العين لا يكون الا من ثلاثى لازم عدى بالهمزة وهذا لازم معها قال وبحثت فوجدت له قولهم أمر عضيل أى مستغلق شديد وفعيل بمعنى فاعل يدل على الثلاثى فعلى هذا يكون لنا عضل قاصرا وأعضل متعديا كما قالوا ظلم الليل وأظلم وقال غيره هو من أعضله فلان أى أعياه فهو معضل أى معيا فكان المحدث الذى حدث به أعضله وأعياه فلم ينتفع به من يرويه عنه (قوله وهو ما سقط منه راويان فأكثر) فيه أمور * الاول فى التقريب وشرحه للسيوطى ما نصه وهو أى المعضل ما سقط من اسناده اثنان فأكثر بشرط التوالى أما اذا لم يتوال فهو منقطع من موضعين قال العراقى ولم أجد فى كلامهم اطلاق المعضل عليه ويسمى المعضل منقطعا أيضا ويسمى مرسلا عند الفقهاء وغيرهم كما تقدم فى نوع المرسل اه‍ والمتبادر من قول الشارح ما سقط منه راويان فأكثر السقوط مع التوالى * الامر الثانى أن قوله راويان فأكثر صادق بما سقط منه راويان فقط وبما سقط منه أكثر من راويين لان معنى قولنا اثنان فأكثر اثنان أو أكثر من اثنين لا يقال صرح العضد فى مبحث العام بأن نحو هذه العبارة لا تصدق بالاثنين فقط فلا يصح ما ذكرت لانا نقول ما صرح به العضد مردود كما بينه المولى سعد الدين * الثالث لا تنافى بين تعريف المعضل بما ذكر وقوله عن المصنف أو ممن بعدهم فمعضل لان المراد منه ان هذا فرد من المعضل لا أن ذلك هو حقيقة المعضل كما تقدم نظيره فى قوله فان كان القول من تابع التابعين فمنقطع وبهذا يظهر أن

أقل مراتب الساقط في المنقطع واحد وفي المعضل اثنان ولا حد للأكثر فيهما فالمنقطع أعم مطلقا من المعضل فكل معضل منقطع ولا عكس وكذا من المرسل الحديثي على غير تعريف العراقي بناء على ظاهر تعريف المنقطع المذكور فانه متناول لما لو كان الساقط الصحابي فقط فان خص بغير قول التابعي كما يفهمه قوله عن المصنف فان كان القول من تابع التابعين وعبارة التقريب السابقة في المنقطع على القول الاول فيها كانا متباينين والمعضل مباين للمرسل المذكور أى الحديثي كما هو ظاهر من تعريفيهما وأما المرسل الاصولي فهو أعم من المعضل ومرادف للمنقطع بالمعنى الاول له كما يصرح بذلك قول شرح مسلم ما نصه وأما المنقطع فهو ما لم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر سمى أيضا معضلا بفتح الضاد المعجمة وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الاصول والخطيب الحافظ أبي بكر البغدادي وجماعة من المحدثين ما انقطع اسناده على أى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع انتهى وفي التقريب الصحيح الذي ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين ان المنقطع ما لم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه قال السيوطي في شرحه سواء كان الساقط منه الصحابي أو غيره فهو والمرسل واحد انتهى واذا تأملت ذلك على وجهه علمت ما في حاشية شيخنا العلامة في هذا المحل من الخلل المبني على ما تقدم عن تصريح العضد وقد تقدم انه مردود وأما قوله وان هذا غير اصطلاح المحدثين فلم أدر من أين أخذه وأى سند له في ذلك فليتأمل وعلمت أن توقف شيخنا الشهاب حيث قال في قوله وهو ما سقط منه راويان فأكثر الخ ما نصه انظر ما بينه وبين قوله قبله فان كان القول من تابع التابعين الخ من الاختلاف انتهى ليس في محله فتأمل * (تنبيه) * السابق الى الفهم من قوله فان كان القول من تابع التابعين الخ ان تخصيص تابع التابعين بالمنقطع لانه أول مراتبه لان الساقط حينئذ واحد وهذا لا يقتضي ان الفرض عدم اسقاط الصحابي وقصر السقوط على من قبله والا كان الساقط اثنين لان المراد اسقاط واحد أو اثنين قبل الصحابي وذلك شامل لاسقاط الصحابي أيضا لكن قد يكون الساقط بين تابع التابعين وبين الصحابي اثنين فأكثر من نفس التابعين فكان اعتبار ذلك أول مراتبه بالنظر للغالب من أن تابع التابعين يروى عن تابعي عن الصحابي وعلى قياس هذا فتخصيص من بعد تابع التابعين بالمعضل لانه أول مراتبه يكون الساقط حينئذ اثنين بالنظر للغالب من ان من بعد تابع التابعين يروى عن تابع التابعين عن التابعين عن الصحابي والا فقد يكون الساقط أكثر بأن تتكرر الواسطة من تابع التابعين أو من التابعين أو منهما هذا وقد يتوقف في كون الغالب في الشقين ما ذكر فيشكل التخصيص (قوله واحتج به أبو حنيفة ومالك الخ) فيه أمران * الاول ان هذا صريح في أن كلا من المنقطع والمعضل من محل هذا الخلاف العظيم لصدق المرسل بالمعنى الاصولي المذكور في كلام المصنف مع كل منهما أى كما علم مما تقدم فيحتج بكل منهما عند أبي حنيفة ومالك ومن وافقهما ولا يحتج بواحد منهما عند الشافعي ومن وافقه * والثاني ان محل الخلاف (قوله والآمدى مطلقا) قال الكمال اللائق بالأدب أن يقال واحتج به أبو حنيفة ومالك مطلقا واختاره الآمدى لا ان ينظم الآمدى مع الامامين في سلك واحد كما لا يخفى (وأقول) في هذا الكلام من النظر ما لا يخفى على المنصف (قوله قال مسلم وأهل العلم

(واحتج به أبو حنيفة ومالك) وأحمد في أشهر الروايتين عنه (والآمدى مطلقا) قالوا لان العدل لا يسقط الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الا وهو عدل عنده والا كان ذلك تلبيسا قادحا فيه (وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل) كسعيد بن المسيب والشعبي بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه بظنه (ثم هو) على الاحتجاج به (أضعف من المسند) أى الذى اتصل سنده فلم يسقط منه أحد (خلافا لقوم) في قولهم انه أقوى من المسند قالوا لان العدل لا يسقط الا من يجزم بعدالته بخلاف من يذكره فيحيل الامر فيه على غيره وأجيب بمنع ذلك (والصحيح رده وعليه الاكثر منهم) الامام (الشافعي) رضي الله عنه (والقاضي) أبو بكر الباقلاني (قال مسلم) في صدر صحيحه (وأهل العلم

كذا بخطه اه من هامش

بالاخبار) للجهل بعدالة الساقط وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح (فان كان) المرسل (لايروى الاعن عدل) كان عرف ذلك من عادته (كابن المسيب) وأبى سلمة بن عبد الرحمن يرويان عن أبى هريرة (قبل) مرسله لانتفاء المحذور (وهو) حينئذ (مسند) حكما لان اسقاط العدل كذكره (وان عضد مرسل كبار التابعين) كقيس بن أبى حازم وأبى عثمان النهدى وأبى رجاء العطاردى (ضعيف يرجح) أى صالح للترجيح (كقول صحابى أوفعله أو) قول (الاكثر) من العلماء ليس فيهم صحابى (أو اسناد) من مرسله أو غيره بأن يشتمل على ضعف (أو ارسال) بأن يرسله آخر يروى عن غير شيوخ الاول (أوقياس) معنى (أو انتشار) له من غير نكير (أوعمل) أهل (العصر) على وفقه (كان المجموع) من المرسل والمنضم اليه العاضد له (حجة وفاقا للشافعى) رضى الله عنه

بالاخبار) قال الكمال لم يقل مسلم ذلك الافى أثناء سؤال أورده فى مقدمة صحيحه على لسان خصمه غيرانه لما رد ماعداه من كلام الخصم وسكت عنه كان ذلك ظاهرا فى أنه ارتضاه انتهى (وأقول) لاحاجة لدعوى أنه ارتضاه اذ المصنف لم يحك عنه اختياره بل مجرد حكايته الاأن يريد أنه ارتضى صحة نقل ذلك (قوله للجهل بعدالة الساقط) أى لانه يحتمل أن يكون غير صحابى واذا كان كذلك فيحتمل أن يكون ضعيفا وان اتفق أن يكون المرسل لايروى الاعن ثقة بناء على ان التوثيق مع الابهام غير كاف ولانه اذا كان المجهول المسمى لايقبل فالمجهول عينا وحالا أولى وقوله وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح قال شيخنا الشهاب هذا يخالف مامر من أنهم عدول لايبحث عن حالهم انتهى (وأقول) هو اشكال قوى وقد يجاب عنه بأن هذا التوجيه مفرع على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم أو بأن هذا مفروض فيما اذا علم وجود قادح منهم ولم يتعين صاحبه واحتمل أن يكون هو ذلك الساقط ومامر من أنه لايبحث عن حالهم مفروض فيما اذا لم يعلم وجود قادح منهم وبان احتمال القادح انما أثر هنا لاشتداد الجهل باحتمال كون الساقط غير صحابى (قوله فان كان لايروى الاعن عدل) لايقال هذا ينافى تضعيف قوله السابق وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل مع انه اذا كان من أئمة النقل لايروى الاعن عدل كما هو حاصل مايفهم من قول الشارح بخلاف من لم يكن يفهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه لظنه لانا نقول فرق كبير بين علم انه لايروى الاعن عدل وبين غيره وان كان مقتضى حاله أن لايسقط الا العدل كما فيمن هو من أئمة النقل لان ذاك معلوم الحال بخلاف هذا وذاك لايروى الاعن العدل فى حالتى الذكر والاسقاط بخلاف هذا فان الدليل المذكور انما دل على أنه لايسقط الا العدل ولم يدل على أنه لايروى الاعن العدل فليتأمل (قوله يرويان عن أبى هريرة) قال شيخنا الشهاب لو قال لايرويان الاعن أبى هريرة كان أولى انتهى (وأقول) يمكن أن يوجه ماعبر به الشارح أما أولا فبالاحتياط لاحتمال أنهما رويا تلك المراسيل عن غيره أيضا وأما ثانيا فللاشارة الى أنه يكفى فى القبول روايتهما تلك المراسيل عن العدل وان روياها عن غيره أيضا ويبقى الكلام فيما لو علم أنهما يرويان عن العدل وعن غيره لكن لم يعلم أن تلك المراسيل رواها عنهما أو عن العدل أو عن غيره ولايتجه القبول حينئذ كما هو مقتضى قول المصنف فان كان لايروى الاعن عدل بل مقتضاه أيضا عدم القبول فيما اذا رويا تلك المراسيل عن العدل وعن غيره لكن لاوجه له مع فرض أنهما روياها عن العدل أيضا وفيما لو كان الغالب روايتهما عن العدل (قوله بأن يشتمل على ضعف) أقول قيد بذلك ليوافق قول المصنف ضعيف يرجح ويتأتى كونه عاضدا ويتأتى الخلاف الآتى فيما هو الحجة اذ لو لم يشتمل على ذلك فهو مستقل بالحجة ومن ثم قيد أيضا القياس بكونه قياس معنى قال شيخنا الشهاب كأنه يريد به أن يكون ذلك الحكم مستفادا من القواعد والضوابط اذ لو كان قياسا صحيحا الحق فيه فرع بأصل لعلة جامعة كان دليلا لاضعف فيه انتهى وقياس ذلك أن يحمل الانتشار وعمل أهل العصر على مالم يتحقق فيه شرط الاجماع فليتأمل (قوله أو عمل العصر على وفقه) قال شيخنا العلامة ظاهره انه مجرور ومصدرا معطوفا على قول صحابى فيكون من أمثلة الضعيف ويؤيده قول المصنف ولا المنضم وقول الشارح لضعف كل منهما لكن سيجىء فى المسئلة التى بعد هذه

انه

انه يحتج بقول الصحابى كان الناس يفعلون وكانوا لا يقطعون فى التافه اظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع ولا خفاء فى أن عمل أهل العصر يشمله بل عمل أهل كل عصر اجماع فهو حجة فلا يكون ضعيفا انتهى (وأقول) قد أشرنا آنفا الى جواب ذلك بان يحمل عمل أهل العصر على مالم يتحقق فيه شرط الاجماع ولا يلزم من أن نحو قول الصحابى كان الناس يفعلون ظاهر فى جميع الناس انهم أرادوا هنا بأهل العصر جميع الناس الذين هم أهل الاجماع كما لا يخفى وقد قال شيخ الاسلام فى حاشيته فى قول الشارح اضعف كل منهما على انفراده أى عند من قال بضعفه والا فقد احتج بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابى والجمهور بالقياس وبعمل أهل العصر كالاجماع السكوتى انتهى ويؤخذ منه جواب آخر عما أورده الشيخ وقال الكمال فى حاشيته لكن اطلاق ضعف كل من المرسل والمنضم اليه محل نظر فالقياس حجة بانفراده وكذا عمل اهل العصر ان كان اجماعا بأن الذى عمل به جميع مجتهدى العصر وكذلك انتشاره حيث كان الساكتون عليه مجتهدى العصر فليس شئ منها ضعيفا بانفراده انتهى وفيه اشارة الى امكان حمل أهل العصر على مالم يتحقق فيه شرط الاجماع كما ذكرناه فتامله (قوله لا مجرد المرسل الخ) قال شيخنا الشهاب قد يقال غير المجموع وغير مجرد كل منهما وهو المرسل المنضم اليه شئ من ذلك هو الحجة اه (وأقول) حاصله أنه يجوز أن يكون الحجة المرسل بشرط الانضمام وهذا فى المعنى اعتبار للمجموع اذ ما لكون الشئ شرطا وكونه شطرا واحد فى المعنى على أنه يحتمل أن المصنف أراد بالمجموع ما يشمل ما ذكره (قوله فان تجرد ولا دليل سواه فالاظهر الانكفاف) أى وجوب الانكفاف لأجله بدليل حكاية الشارح مقابل الاظهر وفيه أمور * الاول ان الكلام فى مرسل كبار التابعين كما هو صريح السياق بخلاف مرسل صغارهم فلا يوجب الانكفاف المذكور * الثانى ان صورة المسئلة اذا كان مدلوله المنع من شئ كما صرح به الشارح (فان قلت) هل فى عبارة المصنف دلالة عليه (قلت) نعم لان ذكر الانكفاف يشعر به اذ وجوب الانكفاف عن الشئ يدل على أنه ممنوع منه (فان قلت) لو كان مدلوله وجوب شئ فهل يجب الاتيان به لانه كما يحتاط للحرمة بالانكفاف يحتاط للوجوب بالاتيان ولان وجوب الشئ يقتضى المنع من تركه فصار مدلوله المنع فى الجملة (قلت) هو محتمل لكن السابق الى الفهم من قوة العبارة خلافه ويفرق بين المنع الصريح والمنع الضمنى فان الاول أقوى (فان قلت) لو كان مدلوله المنع على وجه التنزيه فهل يندب الانكفاف (قلت) هو غير بعيد * الثالث انه لا حاجة الى قوله ولا دليل سواه لانه معلوم من ذكر التجرد الا أن يحمل على التأكيد ويجاب بمنع ذلك فان ذلك انما يتم لو أريد لا دليل سواه موافق له وذلك ممنوع بل المراد ولا دليل سواه أعم من أن يوافقه او يخالفه ويعارضه وذكر التجرد لا يفيد ذلك لانه انما يفيد انتفاء العاضد له وهو أعم من انتفاء المعارض فهو احتراز عما لو دل دليل معتبر على خلاف ما دل هو عليه فيعمل به ويقدم عليه ولا يجب الانكفاف حينئذ وفى قول الشارح فى الباب دون أن يقول توافقه أو يعضده أو نحو ذلك اشارة الى ذلك فتامله * الرابع قال شيخنا الشهاب اعلم أنه قد مر فى مروى المستور وهو المجهول باطنا قول امام الحرمين فيه بالوقف ووجوب الانكفاف اذا روى التحريم الى الظهور واعتراض المصنف بأن اليقين لا يرفع بالشك فينبغى أن يجرى اعتراض المصنف فى مسئلتنا هنا بالاولى وقد يعتذر

(لا مجرد المرسل ولا) مجرد (المنضم) اليه لضعف كل منهما على انفراده ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع لانه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة للظن ومن الشائع ضعيفان يغلبان قويا اما مرسل صغار التابعين كالزهرى ونحوه فباق على الردّ مع العاضد لشدة ضعفه (فان تجرد) المرسل عن العاضد (ولا دليل) فى الباب (سواه) ومدلوله المنع من شئ (فالاظهر الانكفاف) عن ذلك الشئ (لاجله) احتياطا وقيل لا يجب الانكفاف لانه ليس بحجة حينئذ (مسئلة الاكثر) من العلماء منهم الائمة الاربعة (على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف)

بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام بان يأتي بلفظ بدل آخر مساوله في المراد منه وفهمه لان المقصود المعنى واللفظ آلة له أما غير العارف فلا يجوز له تغييرا للفظ قطعا وسواء في الجواز نسي الراوي اللفظ أم لا (وقال الماوردي) يجوز (ان نسي اللفظ) فان لم ينسه فلا لفوات الفصاحة في كلام النبي صلى الله عليه وسلم (وقيل) يجوز (ان كان موجبه) أي الحديث (علما) أي اعتقادا فان كان موجبه عملا فلا يجوز في بعض كحديث أبي داود وغيره مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وحديث الصحيحين خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن في الحل والحرام الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور ويجوز في بعض (وقيل) يجوز (بلفظ مرادف وعليه الخطيب) البغدادي بأن يؤتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما اذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز لانه قد لا يوفي بالمقصود (ومنعه) أي النقل بالمعنى مطلقا (ابن سيرين وثعلب والرازي) من الحنفية (وروي) المنع (عن ابن عمر) رضي الله عنهما حذرا من التفاوت وان ظن الناقل عدمه فان العلماء كثيرا ما يختلفون في معنى الحديث المراد

بأن الفرض هنا أن لا دليل في الباب سواه فافترقا ويرد بان الكلام السابق أعم من ذلك انتهى (وأقول) جريان اعتراض المصنف هنا له وجه قوي والاعتذار المذكور لا يخفى ما فيه (قوله * مسئلة * الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى) فيه أمور * الاول ان كلامه شامل للاحاديث القدسية والظاهر ان الشمول صحيح اذ لا مانع * والثاني أن من أدلة الجواز النقلية ما روى الطبراني وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن اكمة الليثي قال قلت يارسول الله اني أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمعه منك يزيد حرفا أو ينقص حرفا فقال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا فان قيل هذا الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لانه وقع جوابا السائل عاجز بدليل قوله لا أستطيع الخ قلنا تعميم الخطاب بقوله اذا لم تحلوا الخ مع ان السائل واحد وعدم التقييد بالحالة المسؤل عنها في الجواب ومع اطلاق قوله فلا بأس قرينة قوية على الجواز مطلقا * الثالث قال المصنف في شرح المنهاج فائدة سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسئلة يعني جواز نقل الحديث بالمعنى والمسئلة المتقدمة في فصل الترادف في جواز اقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم ان لا فارق وغره أن الآمدي لم يذكر تلك المسئلة فظن اكتفاءه بهذه عن تلك وهذا عندي سؤال من لم يترو من الاصول وما الجامع بين المسئلتين وان تخيل ان الراوي بالمعنى اذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تتحد المسئلة من هذه الجهة فنقول تلك المسئلة في أمر اقوى وهي أعم من أن يقع في كلام راو للحديث أو غيره فالمانع في تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقا ولا يتعرض الى ان الشارع هل يمنع منه أولا وهذه في أمر شرعي خاص وهو رواية حديث النبي صلى الله عليه وسلم والمانع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء اجوزته اللغة أم منعته اه كلام المصنف وهو حسن صحيح (قلت) وأيضا ما نحن فيه شامل لابدال اللفظ بمساويه وضعا وبأعم منه اذا قيد بحيث يساويه وبأخص منه اذا بين انه مثال وان الضابط كذا وذكر ما يساويه بخلاف ما تقدم لاختصاصه بالمرادف فليتأمل (قوله بمدلولات الالفاظ) قال شيخنا الشهاب هل المراد لفظ البدل والمبدل منه فقط أو غالب الالفاظ أو جميعها اه (وأقول) الضابط كما هو ظاهر أن يكون بحيث يعرف مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتي به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولهما وقوله ومواقع الكلام قال شيخنا الشهاب أي محال وقوع الكلام كخروجه للتنفير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الاحوال انتهى وقوله في المراد منه هل تشترط المساواة في كيفية اداء المراد منه فيعتبر نحو التأكيد والتقديم للاهتمام ولا يبعد اعتبار ذلك لانه مما يؤكد الامتثال نعم لا يخفى انه لا يمكن مطابقته بجميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحد الذي اعتبره فينبغي أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة في الحكم فليتأمل (قوله لفوات الفصاحة في كلام النبي) قضيته عدم اشتراط اعتبار الفصاحة في كلام النبي وفيه نظر الا أن يريد القدر الواقع منها في كلام النبي لا مطابقتها فليتأمل (قوله وقيل ان كان موجبه علما) وجهه شيخ الاسلام بانه وسيلة لغيره فيتسامح فيه (وأقول) فيه نظر اذ قد يكون مقصودا لذاته اذ طلب الاعتقاد في الاصول انما يقصد لذاته فليتأمل (قوله بلفظ مرادف) يحتمل انه أراد به ما يشمل المساوي (قوله مع بقاء التركيب) قال شيخنا الشهاب هل اعتبار الترادف

مدخل لهذا أم هو قيد زائد ومن بقاء التركيب اعتبار الفعلية والاسمية ونحو ذلك انتهى (أقول) ينبغي أن يكون قيدا زائدا لانه لو كان الكلام فعلا وفاعلا مثلا فابدل الفعل بمرادفه وأخره عن فاعله صدق أنه أبدل لفظا بمرادفه مع ان التركيب لم يبق على حاله وكذا لو كان الفعل مؤخرا فقدمه ومثل هذا الحال ينبغي اعتباره لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخيره اذ الثاني يفيد تقوية والاول يفوتها ولان الجملة في الثاني اسمية تفيد الدوام والثبوت على كلام في ذلك في محله وفي الاول فعلية لا تفيده ما فليتأمل (قوله وأجيب بان الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه) أقول فيه أمور الاول ان كون الكلام في ذلك وأنه محل الخلاف لا يقتضي ان كل ما كان منه يكون مرويا بالمعنى وانما اللازم لذلك ان كل ما كان مرويا بالمعنى فهو من الظاهر المعنى وهذا هو الظاهر وعلى هذا فالاحاديث الموجودة الآن لا يجب أن تكون كلها مروية بالمعنى وحينئذ فما ذكره شيخنا الشهاب عن الدماميني من أن الاحاديث الموجودة الآن ليست من محل الخلاف لانها مروية بالمعنى بدليل اختلاف الطرق في المروي والواقعة واحدة وأن ألفاظها لا تصلح للاحتجاج بها على لغة العرب الا لفظ صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه وأنه استفتى علماء عصره كالبلقيني وابن خلدون وغيرهما فأفتوه بذلك انتهى في اطلاقه نظر بل يتجه ان يقال يجوز الاحتجاج بها لان الاصل انها لفظ النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ان النقل باللفظ هو الغالب الا ان يعلم النقل بالمعنى وان الراوي ممن لا يحتج بكلامه أو يقع شك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم باتحاد الواقعة على انه يمكن ان يقال ان مجرد اختلاف الطرق لا يستلزم الرواية بالمعنى لجواز انه عليه الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة فروى كل راو ما اطلع عليه ثم ان ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو أنه لا غالب اتجه عدم الاحتجاج بها واعلم ان قوله ليست من محل الخلاف مما يحتاج الى التأمل فانه ان أريد به ان هذه متفق على روايتها بالمعنى فلا معنى مع ذلك للاختلاف في جواز الرواية بالمعنى وان أريد به ان هذه الاحاديث الموجودة اليوم لما كانت مروية بالمعنى فلو أريد أيضا روايتها بالمعنى بان تبدل هذه الالفاظ المروية بالمعنى بألفاظ أخر جاز اتفاقا ففيه نظر لان الراوي الثاني بالمعنى انما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخرج عن كونه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى فلا وجه لاخراجه عن محل الخلاف وان أريد به غير ذلك فليصور لينظر فيه * الثاني أنه يشكل على هذا الجواب ان فقهاء نافي مواضع لما خالفوا خصومهم فيها أجابوا عن استدلالهم على مدعاهم فيها ببعض الاحاديث الظاهرة فيه بانها مروية بالمعنى وانه لذلك حصل الخلل بظهورها في ذلك المدعى الذي هو خلاف المراد منه وأن الراوي لو أدى اللفظ بعينه لاصاب وهذا يقتضي ان الرواية بالمعنى تجوز فيما يختلف في معناه فان أجيب بان المراد بالمعنى الظاهر المعنى الظاهر ولو في اعتقاد الراوي والمعنى في تلك المواضع ظاهر في اعتقاده قلنا يرد هذا أن الجواب حينئذ لا يدفع الدليل الذي هو قوله حذرا الخ ثم يمكن أن يجاب بان ما وقع في تلك المواضع وان اقتضى ان الرواية بالمعنى يكون فيما يختلف في معناه الا انه لا يقتضي اعترافهم بجواز ما وقع للراوي فيها بالجواز أن يكون الحكم عندهم منع ما وقع فيها وأن الراوي وقع فيما لا يجوز عندهم لنحو

وأجيب بان الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه كما انه ليس الكلام فيما تعبد بألفاظه كالاذان والتشهد والتكبير والتسليم

* (مسئلة الصحيح يحتج بقول الصحابى قال) النبى (صلى الله عليه وسلم) لانه ظاهر فى سماعه منه وقيل لا يحتج به لاحتمال أن يكون بينه وبينه صحابى وقلنا يبحث عن عدالة الصحابة أو تابعى (وكذا) بقوله (عن) أى عن النبى صلى الله عليه وسلم (على الاصح) لظهوره فى السماع منه أيضا وان كان دون الاول وقيل لا لظهوره فى الواسطة على ما سبق (وكذا) بقوله (سمعته أمر ونهى) لظهوره فى صدور أمر ونهى منه وقيل لا لجواز أن يطلقهما الراوى على ما ليس بأمر ولا نهى تسمحا (أو أمرنا) أو نهينا أو أوجب (أو حرم وكذا رخص لنا) ببناء الجميع للمفعول (فى الاظهر) لظهور أن فاعلها النبى صلى الله عليه وسلم وقيل لا لاحتمال ان يكون الآمر والناهى بعض الولاة والايجاب والتحريم والترخيص استنباطا من قائله (والاكثر يحتج بقوله) أيضا (من السنة) لظهوره فى سنة النبى صلى الله عليه وسلم وقيل لا لجواز ارادة سنة البلد

اعتقاده جوازه * الثالث انه لا يخفى ان مقابلة المعنى الظاهر بما يختلف فيه قرينة ظاهرة ان لم تكن صريحة فى ان المراد به ما لا يختلف فيه بان لا يحتمل احتمالا معتبرا وهذا موافق لقول النووى فى التقريب وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف يجوز بالمعنى فى جميعه اذا قطع باداء المعنى فانه انما يقطع بأداء المعنى عند انتفاء الاحتمال المذكور ولا يكون ذلك الا فى الظاهر المعنى الذى لا يختلف فيه واقول الصفى الهندى فى كفايته وجوابه أنه انما يجوزه عند عدم احتمال التفاوت بين العبارتين كما اذا روى مكان قوله عليه الصلاة والسلام صبوا عليه ذنوبا من الماء أريقوا عليه دلوا مملوءا من الماء فانا نقطع انه لا تفاوت بين العبارتين فى المعنى لاسيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية فاما ما يحتمل ان يتفاوت ويحتاج فى معرفة عدم التفاوت الى نظر واجتهاد فذلك مما لا نجوزه انتهى فانه انما ينتفى احتمال التفاوت وانتفاء الاحتياج فى معرفة عدم التفاوت الى نظر واجتهاد فى المعنى الظاهر اذ الخفى يلزمه احتمال التفاوت والاحتياج المذكور كما لا يخفى على المتأمل فظهر ان ما نقله الشارح من الجواب غير مخالف لهم فيما ذكروه وبطلان قول الكورانى ردا عليه والقول بأن الكلام فى المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه مذهب مخترع انتهى ومما يقضى منه العجب اعتماده مع الشارح حتى فيما ينقله وهو الثقة المطاع الرد عليه بمجرد دعاوى مخترعة لا يستند فيها الى نقل ولا يعول فيها على عقل بل على مجرد فاسد حدسه وحزره وهوسه * الرابع ان قوله ما لا يختلف فيه يدل كما قال شيخنا الشهاب على ان الاحاديث التى اختلف العلماء فى معناها غير مروية بالمعنى وهو يخالف ما مر عن الدماميني انتهى (وأقول) انما تثبت المخالفة فيما ثبت الاختلاف فى معناه من الاحاديث الموجودة والدمامينى انما ذكر اختلاف الطرق فى المروى فليتأمل * (مسئلة) * (قوله الصحيح يحتج بقول الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم) أى مثلا فيدخل نحو قوله فعل النبى صلى الله عليه وسلم وظاهره انه يستثنى من الصحابى من اجتمع وهو غير مميز به صلى الله عليه وسلم بناء على ما تقدم عن السيوطى ان قوله قال النبى له حكم مرسل التابعى وعلى عدم الاحتجاج بالمرسل وخرج بالصحابى هنا وفى قوله الآتى وكذا عن التابعى وقد تقدم فى قول المصنف المرسل قول غير الصحابى قال صلى الله عليه وسلم أى مثلا (قوله لانه ظاهر فى سماعه منه) أقول يؤخذ منه انه لو علم انه أسقط الواسطة فينبغى أن يقال ان علم أنه تابعى أو احتمل احتمالا قويا كأن علم كثرة روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابى وان علم أنه صحابى أو ضعف احتمال غيره فان بحثنا عن عدالة الصحابة ففيه خلاف المرسل وان لم نبحث فله حكم المسند وان لم يوجد شئ من ذلك فينبغى الاحتجاج به لان الظاهر أن الساقط صحابى والصحيح عدم البحث عن عدالته فليتأمل (قوله وكذا سمعته أمر ونهى) أقول ظاهر ان الضمير للنبى صلى الله عليه وسلم فلو لم يعلم انه مرجع الضمير فهل الحكم كذلك فيه نظر ويحتمل انه كذلك وانه لا ينقص عن أمرنا ونهينا بالبناء للمفعول وحكمه الرفع كما سيأتى (قوله وكذا أمرنا أو نهينا أو أوجب أو حرم وكذا رخص ببناء الجميع للمفعول فى الاظهر والاكثر يحتج بقوله من السنة) أقول سكت المصنف والشارح عن حكم التابعى فى ذلك ولما قال النووى فى التقريب ما نصه قول الصحابى أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا أو من السنة كذا أو أمر بلال ان يشفع الاذان وما أشبهه كله مرفوع

على الصحيح الذى قاله الجمهور ولا فرق بين قوله فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده قال السيوطى فى شرحه اما اذا قال ذلك التابعى فجزم ابن الصباغ فى العدة أنه مرسل وحكى فيه اذا قاله ابن المسيب وجهين هل يكون حجة أولا والغزالى فيه احتمالان بلا ترجيح هل يكون موقوفا أو مرفوعا مرسلا وكذا قوله من السنة فيه وجهان حكاهما المصنف فى شرح مسلم وغيره وصحح وقفه وحكى الداودى الرفع عن القديم انتهى (فان قلت) لم فصل رخص بكذا مع وجود الخلاف فيما قبله أيضا كما صرح به الشارح (قلت) يحتمل انه اشارة الى اختلاف الخلاف أو الى ضعفه فيما قبله ولذا لم يصرح به (فان قلت) ما وجه تقييد الشارح الجميع بالبناء للمفعول (قلت) يحتمل انه لانه ضبط المصنف أو عبارة القوم الشائعة أو لان هذه الصيغ مع البناء للفاعل يحتج بها قطعا اذا كان فاعلها ضمير النبى صلى الله عليه وسلم لانتفاء المعنى الذى نظر اليه المقابل (قوله فكنا معاشر الناس أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه) أقول سكتا هنا أيضا عن حكم التابعى فى ذلك وعبارة التقريب للنووى قول الصحابى كنا نقول أو نفعل أى أو نرى كذا ان لم يضفه الى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فهو موقوف قال السيوطى كذا قال ابن الصلاح تبعا للخطيب وحكاه المصنف فى شرح مسلم عن الجمهور من المحدثين وأصحاب الفقه والاصول وأطلق الحاكم والرازى والآمدى أنه مرفوع وقال ابن الصباغ انه الظاهر وحكاه المصنف فى شرح المهذب عن كثير من الفقهاء قال وهو قوى من حيث المعنى وصححه العراقى وشيخ الاسلام وينبغى أن يكون محل الخلاف صحابى لم يعلم موته فى حياته صلى الله عليه وسلم والا فاطلاقه بمنزلة اضافته الى زمنه صلى الله عليه وسلم ثم قال فى التقريب وان أضافه فالصحيح أنه مرفوع وكذا قوله كنا لا نرى بأسا بكذا فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو وهو فينا أو بين أظهرنا أو كانوا يفعلون أو يقولون أو لا يرون بأسا بكذا فى حياته صلى الله عليه وسلم فكله مرفوع انتهى قال السيوطى بعد ذلك كله اما قول التابعى ما تقدم فليس بمرفوع قطعا ثم ان لم يضفه الى زمن الصحابة فمقطوع لا موقوف وان أضافه فاحتمالان للعراقى ووجه المنع ان تقرير الصحابى قد لا ينسب اليه بخلاف تقرير النبى صلى الله عليه وسلم ولو قال كانوا يفعلون كذا فقال المصنف فى شرح مسلم لا يدل على فعل جميع الامة بل البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع فيكون نقلا له وفى ثبوته بخبر الواحد خلاف انتهى كلام السيوطى ولينظر مالو أسقط الصحابى فى حياته صلى الله عليه وسلم بعد كانوا يفعلون أو زادها التابعى بعده وهل يجرى فى اسقاط الصحابى اياها ما تقدم فى نحو كنا نفعل مع اسقاطها فيه ولا يبعد جريانه بناء على ماسيأتى من أن ملحظ الاحتجاج بذلك ان له حكم الرفع بل هذه الصورة لا تزيد على قول المصنف فكان الناس يفعلون الخ ولا يخفى تصريح عبارة التقريب بان وجه الاحتجاج بنحو قول الصحابى كانوا يفعلون فى حياته صلى الله عليه وسلم أنه فى حكم المرفوع ولا يخالف ذلك قول الشارح لظهور ذلك فى جميع الناس الخ فانه صريح فى انه وجه ذلك الحمل على أنه اجماع لانه فيما اذا صرح بحياته عليه الصلاة والسلام وكلام الشارح فيما اذا لم يصرح بذلك (قوله فى عهده صلى الله عليه وسلم) راجع للصيغتين قبله (فان قلت) لم لم يسقطه اكتفاء

(فكنا معاشر الناس) نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم (أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده) صلى الله عليه وسلم لظهوره فى تقرير النبى صلى الله عليه وسلم عليه وقيل لا لجواز أن لا يعلم به (فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه) قالته عائشة لظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع وقيل لا لجواز ارادة ناس مخصوصين وعطف الصور بالفاء للاشارة الى ان كل صورة دون ما قبلها فى الرتبة

بقوله فى التى بعدهما فى عهده بناء على رجوعه لجميع ماقبله حينئذ على ماهو القاعدة فى أمثال ذلك (قلت) انما يتوهم اختصاص قوله فى عهده بالتى بعدهما لو فصلها بالفاء اشارة الى تفاوتها مع ماقبلها كما ذكره الشارح فقد يتوهم ان من جملة التفاوت اختصاصها بهذا القيد واحترز بذلك عما اذا لم يقيد بذلك وتقدم فيه أنه موقوف عند الخطيب وموافقيه ومرفوع عند الحاكم وموافقيه (قوله فكان الناس يفعلون الخ) لا يقال لم يقيد هذه الصيغة بقوله فى عهده صلى الله عليه وسلم كما فى سابقتها الا انا نقول اما أولا فقد تقدم عن التقريب فيما اذا قيد بذلك القيد أنه مرفوع فحجيته حينئذ لانه مرفوع لا لكونه اجماعا وأما ثانيا فلو قيد بذلك تكررت الاولى مع قوله السابق أو كان الناس يفعلون مع أن غرضه بيان حكم هذه الصيغة مع القيد وبدونه فهى مع القيد تفيد الرفع حكما وبدونه تفيد الاجماع كما أشار الى ذلك الشارح وانما لم يحكم بافادتها الاجماع أيضا مع القيد لانه لا ينعقد اجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم كما سيأتى ثم كان يمكن أن يقال فيها بدون القيد ان أراد الراوى الناس فى حياته فوجه الاحتجاج ان الظاهر انه عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك وأقره فهو فى حكم المرفوع وان أراد الناس بعده فوجه الاحتجاج دلالتها على الاجماع كما أشار الهندى الى ذلك وقد تقدم عن النووى ان قول التابعى كانوا يفعلون غير محمول على الاجماع الا أن يصرح به فليتأمل الفرق بينهما الا أن يمنع النووى الاجماع مع قول الصحابى أيضا وتكررت الثانية مع قوله السابق وكنا نفعل اذ لا فرق فى المعنى بين كنا نفعل وكانوا يفعلون كذا التعبير بضمير العام فى كل منهما وأما كون المحكى الفعل فى احداهما وعدم الفعل فى الاخرى فلا أثر له لان حكمهما واحد فيما نحن فيه *(تنبيه)* وجه تأخر كنا نفعل عن كان الناس يفعلون ان العموم فى الاول أظهر للتعبير بالاسم الظاهر بخلاف الضمير الذى قيل انه لا عموم فيه كما تقدم فى محله وكذا يقال فى تأخر كانوا لا يقطعون عن كان الناس يفعلون (قوله ومن ذلك تستفاد حكاية الخلاف الذى فى الاولى فى غيرها)* فان قلت أى حاجة لذلك مع امكان استفادة الخلاف من نفس العبارة لصحة تعلق قوله والاكثر بجميع مابعده بل هو الظاهر المتبادر من العبارة (قلت) اما أولا فيجوز أن لا يكون المقصود بيان الاحتياج الى استفادة الخلاف من هذا بل التنبيه على ان هذا طريق آخر فى افادة الخلاف وأما ثانيا فاستفادة الخلاف من هذا أبلغ من استفادته من العبارة لامكان المنازعة فى تعلق قوله والاكثر بجميع مابعده لاحتمال أن يكون متعلقا بالمجموع ولا يمكن المنازعة فى هذا الطريق لانه اذا جرى الخلاف فى الاعلى وجب أن يجرى فى الادنى بالاولى ففى هذا رد على المصنف حيث قال فى الثانية بشقيها لا يتجه أن يكون فيها خلاف لتصريحه بنقل الاجماع المعتضد بعرفته صلى الله عليه وسلم فليتأمل

ومن ذلك تستفاد حكاية الخلاف الذى فى الاولى فى غيرها وقد تقدم بيانه (خاتمة مستند غير الصحابى فى الرواية (قراءة الشيخ) عليه (املاء وتحديثا) من غير املاء (فقراءته عليه) أى على الشيخ (فسماعه) بقراءة غيره على الشيخ (فالمناولة مع الاجازة)

(خاتمة)

(قوله مستند غير الصحابى) أقول قيد بغير الصحابى نظرا للغالب من سماعه منه عليه الصلاة والسلام والا فقد يروى الصحابى عن صحابى آخر أو تابعى فيكون مستنده ماذكر كغيره (قوله املاء وتحديثا) كل منهما يكون من حفظ الشيخ ومن كتابه (قوله فقراءته عليه) أى سواء كانت قراءته عليه من كتاب أو حفظ وسواء حفظ الشيخ ماقرئ عليه أم لا اذا أمسك أصله هو أو ثقة غيره قال العراقى وهكذا اذا كان ثقة من السامعين يحفظ ماقرئ

وهو

كان يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعا مقابلا به ويقول له أجزت لك روايته عنى (فالاجازة) من غير مناولة (لخاص فى خاص) نحو أجزت لك رواية البخارى (فخاص فى عام) نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتى (فعام فى خاص) نحو أجزت لمن أدركنى رواية مسلم (فعام فى عام) نحو أجزت لمن عاصرنى رواية جميع مروياتى (ففلان ومن يوجد من نسله) تبعاله (فالمناولة) من غير اجازة

وهو مستمع غير غافل فذلك كاف أيضا قال ولم يذكر ابن الصلاح هذه المسئلة والحكم فيها متجه ولا فرق بين امساك الثقة لاصل الشيخ وبين حفظ الثقة لما يقرأ وقد رأيت غير واحد من أهل الحديث وغيرهما اكتفى بذلك انتهى وشرط الامام أحمد فى القارئ ان يكون ممن يعرف ويفهم وامام الحرمين فى الشيخ ان يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف أو تصحيف لرده والا فلا يصح التحمل بها وقوله فسماعه بقراءة غيره أى من كتاب أو حفظ حفظ الشيخ أم لا بشرطه السابق ولو سمع من وراء حجاب صح اذا عرف صوته ان حدث بلفظه أو عرف حضوره بمكان يسمع منه ان قرئ عليه ولو قال المسمع بعد السماع لا تروعنى أو رجعت عن اخبارك أو ما أذنت لك فى روايته عنى أو نحو ذلك فان لم يسند ذلك الى خطا منه فيما حدث به أو شك فيه أو نحو ذلك لم تمتنع روايته والا امتنعت (قوله كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه الخ) وكأن يدفع الطالب الى الشيخ سماع الشيخ أصلا أو مقابلا به فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده الى الطالب ويقول له هو حديثى فاروه عنى أو أجزت لك روايته (قوله نحو أجزت لك) أى أو لكم أو لفلان وكذا فى أمثلة الخاص الآتية كما هو ظاهر رواية البخارى أى أو ما اشتملت عليه فهرستى كما مثل به فى التقريب أيضا والفهرست بالتاء المثناة الفوقية وقوفا أو ادماجا كما قال صاحب تثقيف اللسان انه الصواب قال وربما وقف عليها بعضهم بالهاء وهو خطأ قال ومعناها جملة العدد للكتب لفظة فارسية (قوله نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتى) انظر هل يشمل ما سمعه بعد الاجازة بناء على ان الوصف حقيقة فى حال التلبس لا حال التكلم كما عليه المصنف وقد سبق تحقيقه فيه نظر وقوله أجزت لمن أدركنى رواية مسلم هل يشمل من وجد بعد الاجازة بأن لم ينعقد الا بعدها بناء على ان المراد أدرك زمنى وهذا شامل لمن تأخر انعقاده عن الاجازة وان لم ينفصل الا بعد موته فيه نظر فليراجع ذلك (قوله ففلان ومن يوجد من نسله تبعا) قال شيخنا الشهاب لو قال أجزت لمن عاصرنى ومن يوجد من نسلهم فالظاهر جوازه وانه متأخر عن فلان ومن يوجد من نسله انتهى وهو حسن ظاهر ويؤيد ما ذكره من الجواز ان كلامهم شامل له حيث قالوا واللفظ للتقريب ما نصه فان عطفه أى المعدوم على موجود كأجزت لفلان ومن يولد له أو لك ولعقبك ما تناسلوا فاولى بالجواز أى مما أفرده بالاجازة المختلف فيه انتهى فانهم صوروا بالعطف على الموجود وهو شامل للعام والتمثيل لا يخصص ويبقى الكلام فيما لو قال أجزت لزيد ومن يوجد من نسل عمرو وينبغى ان الحكم كذلك ويؤيده شمول عباراتهم السابقة له (قوله فالمناولة من غير اجازة) أى بان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعى أو من حديثى ولا يقول له اروه عنى ولا أجزت لك روايته ولا نحو ذلك وجواز الرواية بالمناولة من غير اجازة بالغ النووى فى رده فقال فلا تجوز الرواية بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء وأصحاب الاصول وعابوا المحدثين المجوزين لها قال السيوطى وعندى ان يقال ان كانت المناولة جوابا لسؤال كأن قال له ناولنى هذا الكتاب لاروبه عنك فناوله ولم يصرح بالاذن أى ولا أخبر بأنه سماعه كما هو ظاهره وكان وجهه الاكتفاء عن الاخبار بوقوعه فى جواب لارويه عنك المتبادر منه ان المطلوب رواية مسموعه صحت وجاز له أن يرويه كما تقدم فى الاجازة بالخط بل هذا ابلغ وكذا اذا قال له حدثنى بما سمعت من فلان فقال هذا سماعى من فلان فتصح أيضا وما عدا ذلك فلا فان ناوله

الكتاب ولم يخبره انه سماعه لم تجز الرواية به بالاتفاق قاله الزركشي اه (قوله فالاعلام كأن يقول هذا الكتاب) أى أو هذا الحديث من مسموعاتى على فلان أى مقتصرا على ذلك من غير أن يأذن له فى روايته عنه وجواز الرواية بالاعلام هو ما قاله كثير من أهل الحديث والفقه والاصول والظاهر قال النووى كابن الصلاح والصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم انه لا تجوز الرواية به وقطع بذلك الغزالى فى المستصفى قال لانه قد لا تجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه قالا أعنى النووى وابن الصلاح لكن يجب العمل بما أخبره الشيخ انه سمعه ان صح سنده وادّعى القاضى عياض الاتفاق على ذلك (وأقول) هذا الاستدراك ظاهر فى امتناع الرواية وان وجب العمل به لصحة سنده وهو فى غاية الاشكال (فان قلت) لا اشكال فضلا عن غايته اذ لا يلزم من صحة السند جواز روايته الا ترى انه لو علمنا صحة سند ولم تحصل اجازة من الشيخ بطريق من طرق الاجازة مطلقا امتنعت روايته عنه مع وجوب العمل به (قلت) هذا حسن لكنه لا يخلص من الاشكال مع تعليل الغزالى المذكور فتأمله (قوله فالوصية) أقول ينبغى أن تكون العارية كالوصية بل قد تدخل فى الوصية هنا لانهم جعلوا منها الوصية عند السفر وقابلوا بها الوصية عند الموت وذلك يقتضى انهم لم يريدوا بها الوصية المعروفة عند الفقهاء وان تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع واعلم ان جواز الرواية بها منقول عن بعض السلف ووجهه القاضى عياض بان فى الدفع له نوعا من الاذن وشبها بالمناولة قال وهو قريب من الاعلام انتهى وهل يشترط فى الجواز اخباره مع الوصية بانه من مروياته أو مسموعاته فيه نظر والمتجه الاشتراط لكن قال النووى انه غلط وان الصواب انه لا يجوز وسبقه الى ذلك ابن الصلاح لكنه عبر بقوله وهذا بعيد جدا وهو اما زلة عالم أو متأول على انه أراد الرواية على سبيل الوجادة ولا يصح تشبيهه بقسم الاعلام والمناولة نعم أنكر ابن أبى الدم على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بلا خلاف وهى معمول بها عند الشافعى وغيره فهذا أولى انتهى ويجاب بأن جواز العمل بها أو وجوبه لا يقتضى صحة الرواية اذ قد يسوغ العمل دون الرواية كما تقدم فى الاعلام فان ابن الصلاح والنووى منعا الرواية به وأوجبا العمل اذا صح السند فليتأمل (قوله فالوجادة) أى بكسر الواو قال النووى فى التقريب وهى مصدر لوجد مولد غير مسموع من العرب انتهى قال ابن زكريا النهروانى فرع المؤلفون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادر وجد للتمييز بين المعانى المختلفة قال ابن الصلاح يعنى وجد ضالته وجدانا ومطلوبه وجودا وفى الغضب موجدة وفى الغنى وجدا وفى الحب وجدا (قوله كأن يجد حديثا أو كتابا بخط شيخ معروف) أى فله ان يقول وجدت او قرأت بخط فلان أو فى كتابه بخطه حدثنا فلان ويسوق الاسناد والمتن وهو من باب المنقطع وفيه شوب اتصال كما قاله النووى كغيره قال وجازف بعضهم فأطلق فيها حدثنا وأخبرنا وانكر عليه قال وأما العمل بالوجادة فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم انه لا يجوز وعن الشافعى ونظار اصحابه جوازه وقطع بعض المحققين الشافعيين بوجوب العمل بها عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذى لا يتجه فى هذه

(فالاعلام) كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتى على فلان (فالوصية) كأن يوصى بكتاب الى غيره عند سفره أو موته (فالوجادة) كأن يجد حديثا أو كتابا بخط شيخ معروف

الازمان

الازمان غيره انتهى قال ابن الصلاح فانه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شروطها وخرج بقوله بخط شيخ معروف مالو وجد حديثا فى تأليف شخص وليس بخطه فانه يقول قال فلان كذا أوذكر كذا أونحو ذلك من ألفاظ الجزم أوقال فلان أخبرنا فلان وهذا منقطع لاشوب من الاتصال فيه وهذا كله اذا وثق بانه خطه أوكتابه والافليقل بلغنى عن فلان أووجدت عنه اوقرأت فى كتاب اخبرنى فلان انه بخط فلان اوظننت انه خط فلان أونحو ذلك واذا نقل شيأ من تصنيف فلا يقل فيه قال فلان بصيغة الجزم الا اذا وثق بصحة النسخة والافليقل بلغنى عن فلان أووجدت فى نسخة من كتابه أونحو ذلك نعم ان كان عالما فطنا متقنا بحيث لايخفى عليه غالبا الساقط أوالمغير رجوله جواز الجزم واعلم ان الخلاف السابق فى العمل بالوجادة حكاه صاحب الالفية بعد ذكره النوع الاول قبل ذكره الثانى وحكاه النووى فى التقريب بعد ذكر النوعين ولم يقيده باحدهما فاشعر بجريانه فيهما (قوله الاجازة بأقسامها السابقة) أى منعوا الرواية بها * واعلم ان من اقسام الاجازة الكتابة بأن يكتب الشيخ مسموعه أوبعضه لحاضر أوغائب أويأمر بكتابته فان اقترنت باجازة كأجزتك ما كتبت لك فهى كالمناولة المقترنة بالاجازة والافقد منع الرواية بها قوم منهم الماوردى وأجازها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أصحاب الاصول قال فى التقريب وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث فيقول كتب الى فلان قال حدثنا فلان أونحو ذلك ويكفى فى الرواية معرفة المكتوب له خط الكاتب وقيل لابد من البينة عليه وحينئذ فقد يقال لم قيد الشارح بقوله السابقة فانه يخرج هذا القسم (فان قيل) لعله انما قيد بذلك لان غير الماوردى من المانعين لم يصرح بالمنع فى هذا القسم أولم يعلم حاله بالنسبة اليه (قلت) هذا بعيد جدا فان فى الاقسام السابقة ماهو أعلى من هذا القسم فن يمنع الاعلى يمنع الادون بالاولى نعم يمكن أن يجاب بان المتبادر ان المصنف أراد ماذكره لاغيره فليتأمل (قوله ومنع القاضى أبو الطيب من يوجد من نسل زيد) قال شيخنا أى ولو تعاهد امراده فيما يظهر انتهى (أقول) كلام التقريب صريح فيما قاله * (تنبيه) * اطلاق المصنف جواز الاجازة شامل للاجازة للطفل الذى لايميز والمجنون وهو كذلك وحينئذ فهل يدخلان فى عموم نحو من عاصرنى أوأدركنى فيه نظر ويتجه الدخول وللكافر وقد قال العراقى لم أجد فيه نقلا وقد تقدم ان سماعه صحيح قال ولم أجد عند أحد من المتقدمين والمتأخرين الاجازة للكافر الا ان شخصا من الاطباء وذكر أمرا جرى بحضرة المزى يدل على انه يرى جوازها للكافر (أقول) وعلى الجواز فهل يدخل فى عموم من أدركنى فيه نظر ولايبعد الدخول قال والفاسق والمبتدع أولى بالجواز من الكافر ويؤديان اذا زال المانع قال وأما الحمل فلم أجد فيه نقلا ثم قال وقد رأيت شيخنا العلائى سئل لحمل مع أبويه فأجاز ثم بحث بناء الحكم فيه على الخلاف فى ان الحمل يعلم أولا (أقول) وعلى الجواز فلا يبعد الدخول فى عموم نحو من أدركنى والله تعالى أعلم

* (الكتاب الثالث فى الاجماع) *

(قوله من الادلة الشرعية) قال شيخ الاسلام متعلق بالثالث ولو جعله عقبه كان أولى ويجوز جعله حالا لازمة من الاجماع ولاينافيه كون المجمع عليه يكون شرعيا كحل النكاح ولغويا الخ

(ومنع) ابراهيم (الحربى وأبو الشيخ) الاصبهانى (والقاضى الحسين والماوردى الاجازة) باقسامها السابقة (و) منع (قوم العامة منها) دون الخاصة (و) منع (القاضى أبو الطيب) اجازة من يوجد (من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع) اجازة (من يوجد مطلقا) أى من غير التقييد بنسل فلان وعطف الاقسام بالفاء اشارة الى ان كل قسم دون ما يليه فى الرتبة ومن ذلك مع حكاية الخلاف فى الاجازة تستفاد حكاية خلاف فيما بعدها وهو صحيح (وألفاظ الرواية) أى الالفاظ التى تؤدى بها الرواية (من صناعة المحدثين) فليطلبها منهم من يريدها منها على ترتيب ماتقدم املى على حدثنى قرأت عليه قرئ عليه وأنا أسمع أخبرنى اجازة ومناولة أخبرنى اجازة أنبانى مناولة أخبرنى اعلاما أوصى الى وجدت بخطه

(الكتاب الثالث فى الاجماع) من الادلة الشرعية

(وأقول) تعلقه بالثالث يوجب عد الكتاب الثالث من الادلة الشرعية وهو غير صحيح بناء على ان مسمى الكتاب الالفاظ المخصوصة وهو ظاهر وكذا بناء على انه المسائل فان الدليل الشرعي ليس هو المسائل بل الاتفاق المخصوص الذي قد يقع موضوعا للمسئلة وقوله ولا ينافيه الخ أي لان عده من الادلة الشرعية لا ينافي عده من غيرها أيضا (قوله وهو اتفاق) قال في التلويح وغيره والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أقول أو في القدر المشترك بين الثلاثة او اثنين منها أو بين القول مثلا والسكوت على ما سيأتي في الاجماع السكوتي (قوله مجتهد الامة) فيه أمران * الاول ان قوله مجتهد مفرد مضاف وهو للعموم والحكم في العام وان كان على كل فرد وذلك لا يصح هنا اذ لا يتصور ثبوت الاتفاق لكل فرد لانه لا يتصور الا للمتعدد الا ان يراد بالاتفاق موافقة كل منهم لغيره منهم لكن قد يكون الحكم في العام على المجموع كما تقدم في محله فينبغي الحمل هنا على ذلك * والثاني قال الكوراني والاعتراض بان مجتهدي جمع وأقله ثلاثة فيلزم منه ان لا يكون اجماع الاثنين حجة والجواب بان لفظ مجتهد عام لانه مفرد مضاف فيشمل الاثنين أيضا ويخرج الواحد بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين والمتأخرين لوجود لفظ الجمع فيها والحق ان هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي وهو مطلق العدد والاثنان الحاقا بالجمع قياسا او التقدير جميع من يوجد من جنس المجتهدين اه (وأقول) هذا مما يقضي منه العجب اذ حاصله رد الجواب الواضح المستلزم لصون التعريف عن المجاز والتكلف واختيار جواب يلزمه التجوز أو القياس في التعريف من غير قرينة واضحة لا يقال أهل هذه الفنون يتسامحون بمثل ذلك لانا نقول هب ان الامر كذلك لكن انما يجوز الحمل على ذلك بقدر الحاجة والا فكيف تجوز مخالفة أمر نص أهل الصناعة على امتناعه مع الاستغناء عنه بما هو أقرب الى شرطهم ولزوم بطلان تعاريف المتقدمين لو سلم لا يكون مانعا من حمل عبارة المصنف على الجواب الصحيح الممكن مقتضيا للحمل على الجواب الركيك الممتنع على ان دعوى لزوم البطلان باطلة بلا شبهة اذ لا يلزم من حمل تعريف المصنف على ما ذكر حمل تعاريف المتقدمين عليه لجواز حملها على وجه آخر يناسبها ويصححها كما لا يخفى على ان المجيب بذلك الجواب هو المصنف كما يصرح به كلام الزركشي فرده وترجيح الجواب بخلافه حمل للعبارة على خلاف مراد قائلها وهو مما لا يليق بغير ضرورة (قوله الامة) أي أمة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر بل وصرح به قوله بعد وفاة محمد الخ قال المصنف في شرح المنهاج احتراز عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه وان قيل ان اجماعهم حجة كما هو أحد المذهبين للاصوليين واختاره الاستاذ أبو اسحق كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع فليس الكلام الا في الاجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الآن وذلك وان وجب العمل به فيما مضى على من مضى لكن انتسخ حكمه منذ مبعث النبي صلى الله عليه وسلم اه وسيأتي حكاية الشارح خلافا في انه حجة في حق هذه الامة (قوله بعد وفاة) متعلق باتفاق لا بمجتهد (قوله في عصر) قال في التلويح حال من المجتهدين معناه زمان قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه اه (قوله على أي امر كان) فيه

امران

(وهو اتفاق مجتهد الامة بعد وفات) نبيها (محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان) وشرح المصنف هذا الحد بانيا عليه معظم مسائل المحدود وناهيك بحسن ذلك فقال (فعلم اختصاصه) أي الاجماع (بالمجتهدين) بان لا يتجاوزهم الى غيرهم

أمران الاول انه يتبادر ان الجار والمجرور متعلق باتفاق وان كان تامة صفة للمجرور وهو مشكل لاقتضائه تقييد المتفق عليه بكونه أمرا موجودا مع انه لا يتقيد بذلك كما هو ظاهر فينبغي جعل الجار والمجرور خبر الكان مقدما الثاني ان الامر يعم الاثبات والنفي والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية كذا قاله الزركشي وسبقه اليه غيره كالاسنوي في شرح المنهاج وزاد عليه وقال وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب والعقليات كحدوث العالم والدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية فالاولان لانزاع فيهما واما الثالث فنازع فيه امام الحرمين في البرهان فقال ولا أثر للاجماع في العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الآمدي والامام وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الامام والآمدي واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعة أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالي في مقدمة المستصفى اه (وأقول) مقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتي بيانه في الاجماع على غير الشرعيات كاللغويات والدنيويات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيرا من استدلالهم في بعض الاحكام اللغوية باجماع أهل اللغة مع انهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الآتي اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل واحد من المذكورات بما يناسبه فليراجع ثم رأيت الامام في المحصول قال المسئلة الرابعة المعتبر في الاجماع في كل فن باهل الاجتهاد في ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد في غيره مثلا العبرة في مسائل الكلام بالمتكلمين الى اخر كلامه اه (قوله وهو اتفاق) أقول لا خفاء في اشكاله بقوله الآتي لا بمعنى افتقار الحجة خلافا للآمدي اذ لا اتفاق على اختصاصه بالمجتهدين مع قول الامام المذكور لانه ان أريد باختصاصه بالمجتهدين ان الاجماع هو اتفاقهم دون اتفاق غيرهم فعلى قول الآمدي لا يكون الاجماع اتفاقهم بل اتفاقهم مع اتفاق العوام فاتفاقهم وحده لا يكون اجماعا فلم يختص الاجماع باتفاقهم بهذا المعنى وان أريد به انه لابد من اتفاقهم وان توقف اعتباره على انضمام اتفاق غيرهم الى اتفاقهم فالعوام على هذا القول كذلك اذ لابد من اتفاقهم وان توقف على انضمام اتفاق المجتهدين الى اتفاقهم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال هذا أي قوله خلافا للآمدي يهدم قوله السابق ان الاختصاص بالمجتهدين وفاق الا أن يريد انه لا يحصل ببعض غيرهم كما أشار اليه الشارح فيما سلف اه أي بقوله بان لا يتجاوزهم الى غيرهم وبقوله فلا عبرة باتفاق غيرهم ورأيت الكمال قال في قوله فلا عبرة باتفاق غيرهم تنبيه على ان اختصاصه بهم بمعنى ان اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وان اشتراط وفاق العوام عند القائل به لا ينافي اختصاص الاجماع بهم بهذا المعنى اه ولا يخفى عليك ما فيه بعد تأمل ما تقدم فان اشتراط وفاق العوام ينافي كون اتفاق المجتهدين هو المعتبر بلا شبهة اذ كون اتفاقهم هو المعتبر يقتضي ان اتفاقهم وحده كاف وان اتفاق غيرهم من العوام لا يعتبر مطلقا أي لا وحده ولا مع غيره اذ لو لم يكن كذلك بان اعتبر مع اتفاقهم اتفاق العوام لم يكن هو المعتبر ضرورة اعتبار غيره معه نعم هو معتبر لا انه المعتبر وفرق كبير بينهما الان

(وهو) أي الاختصاص بهم (اتفاق) فلا عبرة باتفاق غيرهم دونهم اتفاقا وهل يعتبر وفاق غيرهم لهم نبه عليه بقوله (واعتبر قوم وفاق العوام) للمجتهدين (مطلقا) أي في المشهور والخفي (وقوم في المشهور) دون الخفي كدقائق الفقه (بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت) أي ليصح هذا الاطلاق (لا) بمعنى (افتقار الحجة) اللازمة للاجماع (اليهم خلافا للآمدي) في قوله بالثاني ويدل له التفرقة بين المشهور والخفي (و) اعتبر (آخرون الاصولي في الفروع) فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الاصول والصحيح المنع لانه عامي بالنسبة اليها (و) علم اختصاص الاجماع (بالمسلمين) لان الاسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريفه (فخرج من نكفره) ببدعته فلا عبرة بوفاقه ولا خلافه (و) علم اختصاصه (بالعدول ان كانت العدالة ركنا) في الاجتهاد (وعدمه) أي عدم الاختصاص بهم (ان لم تكن) ركنا في الاجتهاد وهو الصحيح كما سيأتي في بابه فحصل مما ذكر أن في اعتبار وفاق الفاسق قولين وزاد

الثانى يفيد حصر الاعتبار فيه دون الاول وعندى ان أحسن أو من أحسن ما يجاب به عن هذا الاشكال أحد أمرين الاول وهو ما أشار اليه شيخنا فيما تقدم عنه ان المراد باختصاصه بهم أن لا يتجاوزهم الى غيرهم وحده بان ينعقد باتفاق من عداهم دونهم واختصاصهم بهذا المعنى لا ينافى اعتبار غيرهم معهم ولعل قول الشارح بان لا يتجاوزهم الى غيرهم ظاهر فى هذا اذ المتبادر من مجاوزته اياهم الى غيرهم حصوله من مجرد ذلك الغير لا يقال يرد على هذا الجواب انه يصح نسبة الاختصاص بهذا المعنى الى غيرهم أيضا لانا نقول لكنه ليس متفقا عليه وانما يصح على قول الآمدى فقط وهذا ظاهر والثانى ان دعوى المصنف الاتفاق المذكور مبنية على منع ما قاله الآمدى من ان المراد توقف الحجة والحاصل انه يعتقد الاتفاق خلافا للآمدى فحكى أولا الاتفاق بناء على اعتقادهم ثم ذكر ما يفهم منه مخالفة الآمدى فى هذا الاتفاق ونظير ذلك ما كثر فى الفروع من حكاية اتفاق وترجيحه ثم مقابلته بحكاية خلاف (قوله واعتبر قوم وفاق العوام الخ) أقول ان أريد بالعوام من عدا المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم اشكل التفصيل بين المثم وروالخفى مطلقا أو بالنسبة للعلماء لان للعلماء خصوصا مجتهدى المذهب والفتوى من الاهلية التامة لادراك الخفيات ما لا يخفى وان أريد بهم من عدا العلماء كما يدل عليه بعض كلماتهم كقول المصنف فى شرح المنهاج نقلا عن القاضى اذ لو قلنا ان خلاف العوام يقدح فى الاجماع مع ان قولهم ليس الا عن جهل افضى هذا الى اعتبار خلاف من يعلم انه قال عن غير أصل اه اشكل اعتبارهم دون من عدا المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار وقد يختار الاول ويجاب بان من الخفيات ما لا يصلح له الصلاحية المعتبرة الا المجتهدون وفيه نظر

(قوله بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت الخ) هو راجع للقولين معا ولهذا عبر غيره بقوله وعلى كلا القولين ليس معنى اعتبار وفاقهم ان قيام الحجة يفتقر الى ذلك الخ (قوله لان الاسلام شرط فى الاجتهاد المأخوذ فى تعريفه) أقول فيه أمران * الاول انه قد يوجه بان كلام المصنف الآتى فى باب الاجتهاد يفيد اعتبار الاسلام فى الاجتهاد لانه اعتبر فيه معرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور فى الكافر اذ لا يعتقد حقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما ولا ينافى ذلك ما دل عليه كلامه فى مسئلة المصيب فى العقليات واحد من تحقق الاجتهاد فى الكافر لانه بمعنى آخر غير ما قرره أولا مما هو المعتبر فى الاحكام الشرعية (فان قلت) بل يتصور فى الكافر اعتقاد حقية الكتاب والسنة لكن بالنسبة الى غيره كمن يخص رسالته بالعرب من غيرهم وكذا بالنسبة له أيضا كمن كفر بانكار رسالته بلسانه دون قلبه أو نحو لبس الغيار (قلت) اعتقاد الكافر ساقط الاعتبار لكفره فهو بمنزلة العدم الا ترى ان اخباره ساقط الاعتبار لكفره وان تدين وتحرز عن الكذب على ان لنا أن نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذى هو معنى الاجماع اتفاقهم على ثبوته فى حقهم وحق غيرهم وهذا لا يتصور ممن يعتقد تخصيص الرسالة اذ لا يمكن أن يأخذ من الكتاب أو السنة حكما يتعلق به كغيره فان قلت يكفى فى تحقق صفة الاجتهاد قدرة الاستنباط من الكتاب والسنة بفرض حقيتهما عنده وهذا متصور فى حق الكافر قلت اما أولا فقدرة

الكافر

عليهما قوله (وثالثها) أى الاقوال (فى الفاسق يعتبر) وفاقه (فى حق نفسه) دون غيره فيكون اجماع العدول حجة عليه ان وافقهم وعلى غيره مطلقا (ورابعها) أى الاقوال يعتبر وفاقه (ان بين مأخذه) فى مخالفته بخلاف ما اذا لم يبينه اذ ليس عنده ما يمنعه عن ان يقول شيأ من غير دليل (و) علم (انه لابد من الكل) لان اضافة مجتهد الى الامة يفيد العموم (وعليه الجمهور) فتضر مخالفة الواحد وثانيها أى الاقوال (يضر الاثنان) دون الواحد

هنا بياض أربعة أسطر بخط المصنف

(وثالثها) يضر (الثلاثة) دون الواحد والاثنين (ورابعها) يضر (بالغ) عدد التواتر دون من لم يبلغه اذا كان غيرهم أكثر منهم (وخامسها) يضر مخالفة من خالف (ان ساغ الاجتهاد فى مذهبه) بان كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فان لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته (وسادسها) تضر مخالفة من خالف ولو كان

الكافر ساقطة الاعتبار شرعا فى الشرعيات وأما ثانيا فلو كفت القدرة على سبيل الفرض لم يشترط معرفة متعلق الاحكام مطلقا لوجود القدرة بفرض تلك المعرفة وكلامهم صريح فى خلاف ذلك فليتأمل وحينئذ يندفع ما أورده الكمال وشيخ الاسلام هنا وأما ما قالاه من ان الاولى أن يقول لان الاسلام شرط فى المجتهد أى فى قبول قوله فلا يخفى ضعفه فى مراد المصنف لانه على هذا التقدير لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوما من التعريف كما هو ظاهر على انه ينتقض بالفاسق فانه يعتبر وفاقه وينعقد اجماعه مع انه لا يقبل قوله فليتأمل والثانى قال الزركشى ولا يبعد انه اذا كان الاجماع فى أمر دنيوى انه لا يختص بالمسلمين اه (قوله ان كانت العدالة ركنا فى الاجتهاد) قال شيخ الاسلام الاولى فى المجتهد لانه المأخوذ فى تعريفه على وجه ويأتى فيه ما مر آنفا اه (أقول) وجه ان الاولى ما ذكر ان العدالة على القول باشتراطها شرط فى المجتهد لا فى الاجتهاد فلم يعلم من التعريف الاختصاص بالعدول على هذا القول ويرد على هذا الاولى انه لا يوافق مقصود المصنف لانه حينئذ لا يكون الاختصاص بالعدول معلوما من التعريف بل الوجه ان سياق المصنف الآتى فى كتاب الاجتهاد دال على ان من يعتبر العدالة لا يتحقق عنده الاجتهاد المعتبر شرعا الذى تترتب عليه الاحكام على وفق ما اقتضاه كلامه هنا فما قاله الشارح هو الصواب فليتأمل وقوله ويأتى فيه ما مر آنفا اشارة الى ما ذكره قبل من السؤال والجواب بقوله لا يقال الخ هذا ويمكن أن يجاب

(قوله ان فى اعتبار وفاق الفاسق قولين) قال شيخنا الشهاب أى وأرجحهما الاعتبار ثم لا يخفى انه لو كان الذى وجد من المجتهدين فسقة وأجمعوا على شئ لا يكون ذلك حجة على غيرهم ولا يضر فى ذلك اعتبار موافقتهم للعدول المجتهدين لان الحجة بقول العدل وان اعتبر موافقة غيره اه (وأقول) فيه نظر ظاهر لان الاجماع الذى هو الحجة هو الاتفاق المتعلق بقول العدل وقول غيره فكما لم يقبل قول غيره مع انفراده لا يقبل مع اجتماعه فلم يثبت الاتفاق الذى هو الحجة فكيف تثبت الحجة عند الاجتماع ولا تثبت عند الانفراد بل كلام المصنف صريح فى انه لو لم يوجد من المجتهدين الا الفسقة كان اتفاقهم اجماعا يحتج به ألا ترى الى قوله وعدمه أى عدم اختصاص الاجماع بالعدول ان لم تكن أى العدالة ركنا فانه لا معنى لنفى اختصاصه بالعدول الا تحققه بمجرد اتفاق الفسقة ولا ينافى ذلك عدم قبول قول الفاسق فكيف يثبت فى حق غيرهم حتى يتأتى العمل به اذ يمكن العلم باتفاقهم بغير اخبارهم كقرائن قطعية تفيد ذلك وباخبارهم اذا بلغوا عدد التواتر فليتأمل (قوله اذ ليس عنده ما يمنعه) أى وهو العدالة (قوله اذا كان غيرهم أكثر منهم) هذا القيد لا يفيده المتن واضعف هذا القول لم يعتن المصنف بتمام تحريره وسهل ذلك ان فى المفهوم تفصيلا (قوله ولو كان واحدا) قال شيخنا الشهاب انظر لم زاد هذا هنا دون ما قبله (وأقول) أى وهو الخامس اذ الاول صرح فيه بذلك وما بينهما لا يتصور فيه ذلك ويمكن أن يجاب بانه ذكر فى الخامس ما يغنى عن ذلك وهو تمثيله بقوله كقول ابن عباس الخ اذ لولا انه تضر مخالفته وحده على هذا القول ما صح التمثيل الا على سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر (قوله وسابعها لا يكون اجماعا) عبر بعضهم بانه لا يسمى اجماعا فيحتمل انه مراد المصنف ويحتمل وهو ظاهر عبارته أو صريحها انه انما أراد نفى حقيقة الاجماع أيضا (قوله ان وافقهم) قال

واحدا (فى أصول الدين) لخطره دون غيره من العلوم (وسابعها لا يكون) الاتفاق مع مخالفة البعض (اجماعا بل) يكون (حجة) اعتبارا للاكثر (و) علم (انه) أى الاجماع (لا يختص بالصحابة) لصدق مجتهد الامة فى عصر بغيرهم (وخالف الظاهرية) فقالوا يختص بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شئ (و) علم (عدم انعقاده فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم)

هنا بياض مقدار أربعة أسطر

من قوله بعد وفاته ووجهه انه ان وافقهم فالحجة فى قوله والا فلا اعتبار بقولهم دونه (و) علم (ان التابعى المجتهد) وقت اتفاق الصحابة (معتبر معهم) لانه من مجتهدى الامة فى عصر (فان نشأ بعد) بان لم يصر التابعى مجتهدا الا بعد اتفاقهم (فعلى الخلاف) أى فاعتبار وفاقه لهم مبنى على الخلاف فى (انقراض العصر) ان اشترط اعتبر والا فلا وهو الصحيح (و) علم (ان اجماع كل من أهل المدينة النبوية (وأهل البيت) النبوى وهم فاطمة وعلى

شيخ الاسلام كالكمال بقول أوفعل أوتقرير وان كان قوله فالحجة فى قوله يوهم ان ذلك فى القول فقط (واقول) يمكن أن يراد بالقول الرأى وهو حاصل بالقول وغيره أو القدر المشترك بعموم المجاز أو التمثيل (قوله وان اجماع كل من أهل المدينة الى قوله غير حجة) فيه أمور * الاول انه اعترض عليه بان عدم الحجية لم يعلم من الحد وانما الذى علم منه عدم الكون اجماعا وهو أعم من عدم الحجية ويمكن أن يجاب بان المراد انه علم من الحد مع ضميمة وهى اما ان الاصل عدم الحجية الا ماصرح فى الكتاب بحجيته ولم يصرح فيه بحجية ماعدا الاجماع مماذكر فاذا علم من التعريف انتفاء الاجماع مماذكر علم منه أيضا انتفاء الحجية للاصل المذكور واما انه ذكر فى مواضع تقدمت وتاتى مايفيد عدم حجية المذكورات كقوله السابق فى مسئلة يجب العمل به فى الفتوى والشهادة وقوم فيما عمل الاكثر بخلافه والمالكية أهل المدينة فان ذلك يفيد تصحيح عدم حجية اتفاق الاكثر وهو شامل لاهل الحرمين وأهل المصرين وعدم حجية اتفاق أهل المدينة وكقوله فيما سيأتى فى باب الاستدلال فى مسئلة الصحابى وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفاء الاربعة فانه يفيد تصحيح عدم حجية قول الشيخين والخلفاء الاربعة فان قلت فلا حاجة مع تلك المواضع الى ماذكره هنا لانه يعلم من عدم حجيته الذى افادته تلك المواضع انه ليس اجماعا والا كان حجة (قلت) لما كان للاجماع شروط فربما توهم امكان تحقق جميعها فى تلك المواضع وان محل عدم الحجية فيها المستفاد فى تلك المواضع مالم تتوفر تلك الشروط والا ثبتت الحجية فنبه بماذكره هنا على دفع ذلك التوهم ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأنه انما عبر بماذكره لغرض الاختصار فى قوله وهو الصحيح فى الكل مع توفيته بالغرض لان الاجماع يلزمه حجيته فاذا انتفى انتفت اه (وأقول) يرد عليه ان هذا انما يفيد نفى حجيته من حيث كونه اجماعا لانفى حجيته على الاطلاق لايقال يجوز ان يكون المراد هنا نفى الحجية من حيث كونه اجماعا وأما نفى الحجية من غير هذه الحيثية فيستفاد من المواضع الاخر فلا اشكال أصلا لانا نقول الاستدلال لمقابل الصحيح بما ذكره الشارح صريح فى ان الكلام هنا فى الحجية على الاطلاق ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده وان قصرت عنه عبارته انه اذا انتفى الاجماع انتفت حجيته من حيث كونه اجماعا لانتفائه وحجيته مطلقا لان الاصل عدم الحجية من جهة أخرى فقوله فاذا انتفى انتفت أى حجيته أى والاصل عدم حجية أخرى * الثانى انه لاحاجة مع قوله أهل المدينة وأهل الحرمين لما بينهما لانه بعض كل منهما فاذا انتفت الحجية عن الكل انتفت عن البعض بالاولى بل لاحاجة أيضا لذكر أهل المدينة مع ذكر أهل الحرمين لان الاول بعض الثانى ولا لذكر الشيخين مع ذكر الخلفاء الاربعة لذلك أيضا ويمكن ان يجاب بأنه لما قيل بحجية كل واحد من المذكورات بخصوصه ناسب الاعتناء بنفى كل واحد صريحا ليقع الرد على كل قائل بخصوصه * الثالث استدل ابن الحاجب للقول بأن اجماع أهل المدينة حجة بعد ان فسرهم بالصحابة والتابعين بقوله اجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك بما منه انهم اعرف بالوحى والمراد منه اسكنهم محل الوحى وقد يؤخذ منه ان المراد بهم الصحابة الذين استوطنوا المدينة حياته صلى الله عليه وسلم وان استوطنوا غيرها بعده والتابعين الذين استوطنوها مدة يطلع فيها على الوحى والمراد منه بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك وهذا يقتضى ان تابع التابعين الذين سكنوا المدينة مع

والحسن والحسين رضى الله عنهم (والخلفاء الاربعة) أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم (والشيخين) أبى بكر وعمر (وأهل الحرمين) مكة والمدينة (وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة) لانه اتفاق بعض مجتهدى الامة لا كلهم (وان) الاجماع (المنقول بالآحاد حجة) لصدق التعريف به (وهو الصحيح فى الكل) وقيل ان الاجماع فى (الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع قطعى فلا يثبت بخبر الواحد وقيل فانه مماقبل الاخيرة من الست حجة اما فى الاولى فلحديث الصحيحين انما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها والخطا خبث فيكون منتفيا عن أهلها وأجيب بصدوره منهم بلاشك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها فى نفسها فاضلة مباركة وأما فى الثانية فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منتفيا عنهم وهم من تقدم لماروى الترمذى عن عمر بن ابى سلمة انه لما نزلت هذه الآية الف النبى صلى الله عليه وسلم

عليهم كساء وقال هؤلاء أهل
بيتي وخاصتي اللهم أذهب
عنهم الرجس وطهرهم
تطهيرا وروى مسلم عن
عائشة قالت خرج النبي
صلى الله عليه وسلم غداة
وعليه مرط مرحل من
شعر أسود فجاء الحسن بن
علي فادخله ثم جاء الحسين
فادخله معه ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء علي فادخله
ثم قال انما يريد الله ليذهب
الرجس عنكم أهل البيت
ويطهركم تطهيرا وأجيب
بمنع ان الخطا رجس
والرجس قيل العذاب
وقيل الاثم وقيل كل
مستقذر ومستنكر وأما
في الثالثة فلقوله صلى الله
عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين
المهديين من بعدي تمسكوا
بها وعضوا عليها بالنواجذ

بالاصول هنا بياض

رواه الترمذي وغيره
وصححه وقال الخلافة من
بعدي ثلاثون سنة ثم
تكون ملكا أي
تصير أخرجه أبو حاتم وأحمد
في المناقب وكانت مدة
الاربعة هذه المدة الاستة
أشهر مدة الحسن بن علي
فقد حث على اتباعهم فينتفي

التابعين الموصوفين بما ذكر مدة يطلعون فيها على ما ذكر كذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة
والتابعين كما تقدم اللهم الا أن يكون للغالب وبالجملة فيحتمل أن لا يتقيد الحكم بالساكنين
بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها في نحو قباء والعوالي اذا كان لهم تردد على
المدينة بحيث يطلعون معه على الوحي وما يتعلق به ثم رأيت القرافي قال في شرح المحصول بعد
كلام قرره ما نصه وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان الى مكان آخر كان
الحكم على حاله فهذا سر هذه المسئلة عند مالك لا خصوص المكان بل العلماء مطلقا خصوصا
أهل الحديث يرجحون الاحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين اذا تجاوز
الحديث الحرة انقطع نخاعه وسببه انه مهبط الوحي فيكون الضبط فيه ايسر وأكثر واذا
بعدت الشقة كثر الوهم والتخليط فلو خرج أولئك الرواة بجملتهم وسكنوا غير الحجاز كان الامر
بحاله لم يحصل فيه خلل وبهذا يندفع كثير من الاسئلة على المسئلة كاستشكاله الفرق بينه وبين
قول النبي عليه الصلاة والسلام اذا خرج من موضعه فانا نلتزم التسوية في ان الامرين حجة في
جميع المواطن اه ورأيت الاسنوي عبر بقوله ذهب الامام مالك الى ان اجماع أهل المدينة
حجة أي اذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب اه فليتأمل
(قوله لانتفاء عصمتهم) قال شيخنا الشهاب هذا لا يثبت به المدعى اه (أقول) يعني لان انتفاء
العصمة انما يستلزم امكان الصدور والامكان لا يقتضي الوقوع بالفعل ويمكن أن يجاب بأنه
لاحظ في هذا الاستدلال العادة فانها تقضي بوقوع الخطا من غير المعصوم أو بأنه ليس المراد
الاستدلال بانتفاء العصمة على وقوع الخطا بل بيان علة صحة صدور الخطا المتحقق وأما العلم
بتحققه ففي دليل آخر فكأنه قال واجيب بأن الخطأ وقع منهم لادلة دلت على وقوعه منهم وانما
صح وقوعه منهم لانتفاء عصمتهم فلم يقم بهم مانع الوقوع ولا يخلو هذا عن حسن ودقة كما يدرك
بالتامل ثم رأيت الكمال أول قوله بصدوره على معنى جواز صدوره اه وعلى هذا فلا اشكال
في الاستدلال لكن يرد عليه ان جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور وقد
يجاب بأنهم حينئذ كغيرهم فلا وجه لمزيتهم على غيرهم في ذلك فليتأمل (قوله وخاصتي) قال شيخنا
الشهاب يمنع صراحة الدليل في المدعى ولذا قال والله أعلم قال وروى مسلم الخ اه (وأقول) فيه نظر
(قوله ليذهب الرجس عنكم) قال شيخنا الشهاب كذا في غالب
النسخ وهو مخالف لنظم القرآن اه (قوله وأما في الثالثة فلقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي) لا يقال قد يستشكل الاستدلال بذلك بأنه ان أريد
بسنة الخلفاء كل منهم فهو خلاف المدعى أو سنة الاربعة بمعنى ما اجمعوا عليه فهذا لم يعلم قبل
انقراضهم فلم يعلم في زمن الاول منهم ولا الثاني ولا الثالث اذ كونهم خلفاء لم يعلم من أول الامر
فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع عليه الخلفاء الاربعة لانا نقول نختار الثاني ولا محذور في
عدم تأتي اتباعهم قبل انقراضهم ويكفي اتباعهم بعده على انه يتأتى قبل انقراضهم وذلك في كل
زمن آخرهم فيما وافق من قبله منهم عليه كما هو ظاهر (قوله الاستة أشهر مدة الحسن بن علي)
قضيته ان الحسن رضي الله عنه من الخلفاء وهو كذلك ومن ثم قالوا انه آخر الخلفاء الراشدين
بنص جده صلى الله عليه وسلم ولي الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة فاقام بها ستة أشهر

عنهم الخطا وأجيب بمنع انتفائه وأما فى الرابعة فلقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر رواه الترمذى وغيره وحسنه أمر بالاقتداء بهما فينتفى عنهما الخطا وأجيب بمنع انتفائه وأما فى الخامسة والسادسة فلان اجماع من ذكر فيهما اجماع الصحابة لانهم كانوا بالحرمين وانتشروا الى المصرين وأجيب على تقدير تسليم ذلك بانهم بعض المجتهدين فى عصرهم على ان فيما ذكر تخصيص الدعوى بعصر الصحابة (و) علم (انه لا يشترط) فى المجمعين (عدد التواتر) لصدق مجتهدى الامة بما دون ذلك (وخالف امام الحرمين) فشرط ذلك نظرا للعادة (و) علم (انه لو لم يكن) فى العصر (الا مجتهد) واحد لم يحتج به) اذ أقل ما يصدق به اتفاق مجتهدى الامة اثنان (وهو) أى عدم الاحتجاج به (المختار) لانتفاء الاجماع عن الواحد (وقيل يحتج به) وان لم يكن اجماعا لانحصار الاجتهاد فيه (و) علم (ان انقراض العصر) بموت أهله (لا يشترط) فى انعقاد الاجماع لصدق تعريفه مع بقاء المجمعين ومعاصريهم

وايا ماوقضيته أيضا كما قال شيخنا الشهاب اعتبار موافقة الحسن لهم اه أى فيشكل بعدم عده فيهم فى هذا القول الان يوجه بقصر مدته واشتغاله فيها عن النظر (قوله فى الثالثة والرابعة واجيب بمنع انتفائه) أقول لقائل أن يقول لو اقتصر فى الاستدلال فى الاولى على قوله فقد حث على اتباعهم وذلك يستلزم ان قولهم حجة والالم يصح اتباعهم وفى الثانية على قوله أمر بالاقتداء بهما فدل على ان قولهما حجة والالم يصح الاقتداء بهما لتم الاستدلال ولم يلاقه هذا الجواب فأى حاجة الى اعتبار انتفاء الخطا فى الاستدلال حتى توجه هذا الجواب فليتامل (قوله تخصيص الدعوى بعصر الصحابة) أقول لا يخفى ان التخصيص متحقق وان كان ماذكر يقتضى التخصيص بما قبل الانتشار بالنسبة لاجماع أهل الحرمين وبما بعده بالنسبة لاجماع أهل المصرين (قوله وانه لو لم يكن فى العصر الا واحد لم يحتج به) اعترض عليه بان الذى علم انتفاء الاجماع لا انتفاء الحجة ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها ويجاب بنظير ما تقدم فى قوله وان اجماع كل من أهل المدينة الخ وأجاب شيخ الاسلام هنا بنظير ما أجاب به هناك ثم امر بما فيه (قوله وهو المختار وقيل يحتج به) ذهب الامام واتباعه الى هذا الثانى قال الاسنوى المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحى المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن فى العصر غيره فان الامام واتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف يعنى البيضاوى بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا نعم حكى الآمدى وابن الحاجب فى الاحتجاج به قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففى الاخذ بالثانى نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده الى خلافه اه (وأقول) قياس كونه حجة امتناع الاخذ بالثانى ومخالفة المجتهد الآخر بناء على عدم اشتراط انقراض العصر لانه دليل شرعى استقر امره فليتأمل (قوله بموت أهله) قال شيخنا الشهاب لو قال أو بعضهم كان أولى لكنه مراده اه (وأقول) وجه ذلك ان مقابلة الاقوال المذكورة تقتضى ان يقول ماذكر لان نفى اشتراط موت الجميع لا يخالفه أى يناقضه اشتراط موت البعض كما فى تلك الاقوال لكن ماذكره هو حقيقة انقراض العصر ويمكن أن يقال اراد بأهله أعم من كلهم وبعضهم (قوله وخالف أحمد وابن فورك وسليم الى قوله أقوال اعتبار العامى والنادر) قال الكمال ظاهره ان الاقوال الاربعة لهؤلاء الثلاثة اما على معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الاقوال الاربعة واما على معنى ان كل واحد قائل بقول منها ومنهم من نقل عنه مع ماقال من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير سديد اذ لا نقل يساعده بل النقل بخلافه اذ المعروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم الخ (وأقول) ماقال انه ظاهر كلام المصنف بأحد المعنيين لم يقم على رده عقل ولا نقل والمصنف ثقة له من سعة الاطلاع ما هو معروف مشهور فلا التفات الى المنازعة فيه بلا حجة صحيحة واضحة وأما قوله اذ لا نقل يساعده فلا التفات اليه لانه مجرد دعوى بحسب اطلاعه وأما قوله بل النقل بخلافه اذ المعروف الخ فهو ممنوع اذ ماساقه من المعروف لا ينافى ان هؤلاء الذين اقتصر المصنف على النقل عنهم اختلفوا على هذه الاقوال بأحد المعنيين اللذين بينهما كما لا يخفى على المتأمل فيما حكاه ثم قال الكمال واعلم ان مشترطى الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله لكن لو رجع راجع أو حدث مخالف كان ذلك عندهم قادحا فى الاجماع فالانقراض فى الحقيقة

شرط

(ونخالف احمد وابن ثور وابن سليم) الرازى (فشرطوا انقراض كلهم) اى كل اهل العصر (أو غالبهم أو علمائهم) كلهم أو غالبهم
(أقوال اعتبار العامى والنادر) هل يعتبران أولا يعتبران كما تقدم أو يعتبر العامى دون النادر أو
العكس كما يستفاد من جمع المسئلتين فينبنى على الاولين الاول والرابع وعلى الاخيرين الثانى والثالث واستدلوا على اشتراط الانقراض فى الجملة بانه يجوز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الاول فيراجع عنه جوازا بل وجوبا واجيب بمنع جواز الرجوع عنه للاجماع عليه (وقيل يشترط الانقراض (فى) الاجماع (السكوتى) لضعفه بخلاف القولى وسيأتى (وقيل) يشترط الانقراض (ان كان فيه) أى فى المجمع عليه (مهلة) بخلاف ما لا مهلة فيه كقتل النفس واستباحة الفرج اذ لا يصدر الا بعد امعان النظر (وقيل) يشترط الانقراض (ان بقى منهم) أى من المجمعين (كثير) كعدد التواتر بخلاف القليل اذ لا اعتبار به فالمشترط حينئذ انقراض ما عدا القليل (و) علم (انه لا يشترط) فى انعقاد الاجماع (تمادى الزمن) عليه لصدق تعريفه مع انتفاء التمادى عليه كان مات المجمعون عقبه بخرور سقف أو غير ذلك (وشرطه) أى التمادى
(امام الحرمين فى) الاجماع (الظنى) ليستقر الرأى عليه كالقطعى وسيأتى التمييز بينهما (و) علم (ان اجماع) الامم (السابقين) على امة محمد صلى الله عليه وسلم (غير حجة) فى ملته حيث أخذ أمته فى التعريف (وهو الاصح) لاختصاص دليل حجية الاجماع

شرط لانعقاده دليلا مستقرا الحجية كغيره من الادلة لا لاصل انعقاده حجة اه (وأقول) يمكن حمل كلام المصنف على ما يوافق ذلك بان يراد به انه لا يشترط الانقراض فى انعقاده على الاطلاق لا فى حق المجمعين فيمتنع رجوعهم ورجوع بعضهم ولا فى حق غيرهم فتمتنع مخالفته خلافا للمذكورين فانه يشترط عندهم الانقراض فى حقهم على الاطلاق ولذا جاز الرجوع والمخالفة عندهم قبل الانقراض ففى الحقيقة لم يحصل على قول هؤلاء الا انعقاده فى الجملة لا على الاطلاق بخلاف قول المصنف فانه حصل عنده الانعقاد على الاطلاق على انه يمكن أن يقال المراد بانعقاد الاجماع كونه بحيث يمنع الرجوع والمخالفة فلا يرد عليه ما ذكر بوجه لان الانعقاد بهذا المعنى غير ثابت على قول هؤلاء فلا اشكال فى نسبة المخالفة اليهم غاية الامر ان الخلاف فى اشتراط ما ذكر فى انعقاده لا فى نفسه ولم يصرح بذلك لوضوحه (قوله فشرطوا انقراض كلهم) أى حتى العوام (وأقول) قد يرد عليه انه يلزم ان لا يتصور وجود اجماع يعمل به لان اشتراط الانقراض يقتضى اشتراط موافقة الحادث قبل الانقراض والوجود لا يخلو عن حادث وانقراض جميع من فى العالم بحيث لا يبقى أحد لا يتصور قبل القيامة ولو تصور بطلت فائدة الاجماع اذ بعد انقراض الجميع لا يتصور العمل به لفقد من يعمل به اللهم الا أن يوجد خلق جديد بعد الانقراض ويمكن أن يجاب بأن هذا القائل وان اعتبر موافقة الحادث من المجتهدين قبل الانقراض لا يعتبر موافقة الحادث من العوام فلا اشكال لجواز ان ينقرض جميع المجتهدين دون العوام ثم يحدث المجتهدون فيلزمهم كغيرهم العمل بالاجماع أو بأنه أعنى هذا القائل انما يشترط انقراض المجمعين دون الحادث وان اعتبر موافقته لهم قبل انقراضهم فاذا انقرض المجمعون لزم الاجماع وان بقى الحادثون فليتأمل (قوله أو غالبهم) (أقول) حاصل هذا انه يغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين بدليل ما ذكره الشارح من بناء هذا على اعتبار العامى دون النادر لكن الظاهر انه لا فرق بين كونه من المجتهدين أو من العوام لانه اذا اغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين فاغتفار عدم موافقة النادر من العوام أولى وان المراد بالنادر ما اغتفر فى الاقوال السابقة المقابلة للجمهور فالمراد به الواحد على أول تلك الاقوال وهكذا وقضية ذلك انه لا يغتفر عامى وعالم على الاول المذكور فليتأمل وظاهر انهما يغتفران على ثانيهما لانه اذا اغتفر عليه المجتهدان فالمجتهد والعامى أولى (قوله أو علمائهم كلهم أو غالبهم) أقول لا يخفى عدم تصور هذا الثانى اذا انحصر العلماء فى اثنين فحينئذ يعتبر على هذا انقراضهما (قوله فى الجملة) لعل معناه مع قطع النظر عن خصوص واحد من الاقوال فيشمل الجميع لا يقال بل هو اشارة الى ان جواز ان يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الاول فيرجع عنه لا يندفع على القول باعتبار انقراض غالب أهل العصر والقول باعتبار انقراض غالب علمائهم لان من لم يشترط انقراضه على هذين القولين وهم من عدا الغالب يجوز أن يطرأ لهم ما ذكر فيرجعوا الا انا نقول هذا غلط منشؤه الغفلة عن ان من اشترط انقراضه فى هذه الاقوال هو من يشترط وفاقه فلا يضر ان غيره يرجع قبل انقراضه أو بعده نعم يمكن أن يكون فيه اعنى قوله فى الجملة اشارة الى عدم جريان هذا الدليل على القول باعتبار انقراض جميع أهل العصر بالنسبة للعوام اذ لا يتصور فى حقهم جواز الطرو والرجوع المذكورين (قوله

بامته كحديث ابن ماجه وغيره ان أمتي لا تجتمع على ضلالة وقيل انه حجة بناء على ان شرعهم شرع لنا وسيأتي الكلام فيه
(و) علم (انه) أي الاجماع ٢٩٦ (قد يكون عن قياس) لان الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كما سيأتي والقياس
من جملته (خلافا للمانع جواز ذلك) أي الاجماع عن قياس (أو) مانع (وقوعه مطلقا او في) القياس (الخفي) دون الجلي وسيأتي التمييز بينهما والاطلاق والتفصيل راجعان الى كل من الجواز والوقوع ووجه المنع في الجملة ان القياس لكونه ظنيا في الاغلب تجوز مخالفته لأرجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بأنه انما يجوز مخالفة القياس اذا لم يجمع على ما ثبت به وقد أجمع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة نحو الزيت اذا وقعت فيه فارة قياسا على السمن (و) علم (ان اتفاقهم) أي المجتهدين في عصر (على أحد القولين) لهم (قبل استقرار الخلاف) بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق (جائز ولو كان الاتفاق (من الحادث بعدهم) بأن ماتوا ونشاء غيرهم فانه يعلم جوازه أيضا لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز انه يجوز أن يظهر مستند جلي يجتمعون عليه وقد أجمعت الصحابة على دفنه صلى الله عليه وسلم في بيت عائشة بعد اختلافهم الذي لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) أي بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد للاتفاق المقدر (فمنعه الامام) الرازي مطلقا (وجوزه الآمدي مطلقا وقيل) يجوز

بخلاف القولي) أقول قد يقال غير السكوتي لا ينحصر في القولي فلم اقتصر عليه وعبارة العضد وقيل يشترط في السكوتي دون غيره اه (قوله ان كان فيه مهلة) أي بأن يمكن استدراكه (قوله بخلاف ما لا مهلة فيه) أي بأن لا يمكن استدراكه قال الكمال والظاهر ان المرجع في الزمن الذي يعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبط فيه في المحصول بتمادي الزمن بعد انعقاد الاجماع اه (وأقول) في صحة هذا الكلام نظر ظاهر اذ ليس المراد بالمهلة التأخير بل امكان الاستدراك فالمعنى ان المجمع عليه ان كان بحيث يمكن استدراكه لو رجعوا عما اجمعوا عليه اشترط الانقراض وان كان بحيث لا يمكن استدراكه لو رجعوا لم يشترطوا والحاصل انه ان كان ما اجمعوا عليه لو عمل به امكن استدراكه لو رجعوا كغرم زيد لعمرو مثلا اشترط الانقراض والا كالقتل لم يشترط ولا معنى مع ذلك للضبط الذي ذكره فتأمله (قوله كقتل النفس الخ) لا يخفى ان المجمع عليه جواز القتل مثلا واباحة الفروج بمعنى كونها مباحة لا نفس القتل واستباحة الفروج بمعنى اتيانها معتقدا اباحتها وحينئذ فهلا عبر بقوله كاستباحة القتل والفروج وكأنه انما عبر بما ذكره لأنه الذي لا يمكن استدراكه في الحقيقة فليتأمل (قوله كعدد التواتر) قال الكمال يوهم انه ليس الضابط عدد التواتر على هذا القول مع ان المعروف في حكايته الضبط بعدد التواتر اه لا يقال للشارح ان يريد بعدد التواتر أقل ما يصلح له لأنا نقول هذا انما يصحح الاتيان بكاف التمثيل ولا يدفع ايهام ان ما دون الاقل من الكثير أيضا الا أن يقال في التمثيل به اشعار بعدم كفاية ما دونه والامثل به كما هو الاولى على هذا التقدير (قوله فالمشترط حينئذ انقراض ما عدا القليل) قال شيخنا الشهاب لا يقال هذا يتصادم قوله الذي مر أو غالبهم لأنا نقول لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا ان تكون غالبة فلو كانوا ثلاثة آلاف مثلا وانقرض منهم ألفان وبقي ألف فلم يتحقق الشرط هنا لمكان الكثرة وتحقق على القول السابق لانقراض الغالب اه (قوله ان اتفاقهم على أحد القولين) لو مات القائلون بأحد القولين فهل يصير القول الآخر مجمعا عليه لاتفاق أصحابه عليه ولم يبق مخالف لهم فيه أو لا فيه نظر ويظهر انه لا يصير بمجرد الموت بل لا بد من تجديد نظر الباقين في قولهم ونفي القول الآخر ثم رأيت الامام وأتباعه صرحوا بالاول وعبارة الامام المسئلة الخامسة أهل العصر اذا انقسموا الى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقين اجماعا لأن بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع وكذا القول اذا انقسم الى قسمين ثم كفر أحدهما فانه يصير قول الثاني حجة اه ورأيت القرافي نازعه في صورة الموت فقال قلنا ينبغي ان يخرج هذا على ان قول الميت هل هو معتبر أم لا فان قلنا معتبر لا يكون الباقي اجماعا وان قلنا غير معتبر صار الثاني اجماعا اه وسكت عن صورة الكفر وعبارة الاسنوي في شرح المنهاج اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام واتباعه وصرحوا بكونه اجماعا أيضا وهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسئلة في اثناء اتفاق أهل العصر الثاني على أحد قولي العصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لا يكون اجماعا وذكر الآمدي نحوه أيضا (قوله ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم) قال شيخنا الشهاب يلزم ان

يصير

يصير المعنى ولو كان الاتفاق منهم من الحادث بعدهم كما هو قضية الغاية وهو فاسد ويجاب بأن لو شرطية لا غائية وجواب الشرط قوله فانه يعلم الخ اه (وأقول) يمكن ان يجاب أيضا بأن قوله اتفاقهم على حذف المضاف أى جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر من المجتهدين وهذا يشمل اتفاق الحادثين (قوله الا ان يكون مستندهم قاطعا) أقول فيه تامل لانه ان كان المراد قاطع الدلالة أشكل عليه ان قاطع الدلالة لا يجوز مخالفته فكيف يتأتى كونه مستندا للخلاف أى المخالفة وان كان المراد قاطع المتن أشكل الاحتجاج بقوله حذرا من الغاء القاطع اذ الغاؤه من حيث مدلوله وهو ظنى لا يمتنع الغاؤه وقد يختار الاول ولا مانع من مخالفة قاطع الدلالة نظرا لامكان معارضته لظنية ثبوته وهذا مما يظهر به وجه الصحيح وورود الاشكال على احتجاج هذا القول فليتأمل (قوله فلا اتفاق قبله) قال شيخنا الشهاب لو قال بدله وقته كان بينا اه (أقول) لان الاتفاق قبله ثابت قطعا وقد يجاب بحمل كلامه على ان المراد فلا اتفاق قبله تمتنع مخالفته أو بأن باتفاقهم على أحد الشقين يتبين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز الاخذ المذكور والا لم يتفقوا على أحد الشقين وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه فى عقل أو نقل (قوله والخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا) هذا قد يشكل بالقول الاخير اذ الغاء القاطع محذور مطلقا الا ان يريد بالخلاف غير هذا القول أو يلتزم هذا القائل ان الغاء القاطع انما يحذر عند الانقراض لتبين أمره بخلافه عند عدم الانقراض لاحتمال ان يتبين الخطأ فى قطعيته (قوله وأما من غيرهم فالاصح يمتنع ان طال الزمان) فان قلت هذا يرد على المصنف حينئذ لانه علم من التعريف جوازه هذا أيضا قلت قد يقال لا يرد لانه فهم من التعريف أمران ان هذا اجماع وانه جائز ولا اشكال فى الاول لانه اجماع وان كان ممتنعا والتعريف يشمل الافراد الممتنعة أيضا وكذا الثانى لانه مستثنى مما دل عليه التعريف من الجواز بقرينة هذا الكلام (فان قلت) الاستثناء من التعريف لا يناسب مقام التعريف قلت قد يقال لما كان الجواز والامتناع مما لا يقصد بالذات من التعريف ناسب التسامح فيه بامثال ذلك فليتامل (قوله بأن ماتوا ونشأ غيرهم) أقول ليس هذا تفسير الاستقرار الخلاف كما قد يتوهم لانه ينافيه قول المصنف السابق ولو من الحادث بعدهم مع فرضه فيما قبل الاستقرار بل هو تصوير للحالة التى يتأتى فيها الاتفاق من غيرهم بعد استقرار الخلاف لان الاتفاق من غيرهم بعد الاستقرار كما يتوقف على طول الزمان بعد اختلافهم يتوقف على موتهم كما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا قصر) أى فيجوز قطعا هذا ظاهر كلامه بل صريحه وينبغى جريان مثله فى مسئلة الامام والآمدى السابقة أعنى ما اذا كان الاتفاق منهم بعد استقرار الخلاف أى فيستثنى من ذلك ما اذا قصر الزمن فيجوز اتفاقهم قطعا بل هو أولى من مسئلتنا يدل على الاولوية الغاية فى قول المتن السابق ولو من الحادث بعدهم فكان من حقه ان يقيد مسئلة الامام والآمدى بطول الزمن كذا قال شيخنا الشهاب (وأقول) ما قاله يحتمل احتمالا قويا ولا ينافى ذلك ان استقرار الخلاف مضبوط بطول الزمن أيضا لما سيأتى آنفا ويحتمل أن يفرق بين المسئلتين بما قد يشير

(الا ان يكون مستندهم) فى الاختلاف (قاطعا) فلا يجوز حذرا من الغاء القاطع واحتج المانع بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين وأجاب المجوز بأن تضمنه ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا وفيما نسبه المصنف الى الامام والآمدى انقلاب والواقع ان الامام جوز والآمدى منع (وأما) الاتفاق (من غيرهم) أى من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم (فالاصح) انه (يمتنع ان طال الزمان) اى زمان الاختلاف اذ لو انقدح وجه فى سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما اذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وقيل يجوز مطلقا لجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم مطلقا (و) علم (أن التمسك بأقل ما قيل حق) لانه تمسك بما أجمع عليه

اليه توجيه الشارح هنا الجواز عند القصر بأنه قد لا يظهر لهم و يظهر لغيرهم والجواز مطلقا بجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين وحاصله انه قد يظهر فى القول لغير صاحبه مالا يظهر له كما جرت العادة بذلك ولهذا جرت أيضا بعرض القائل قوله على غيره لينظر فيه بل قد لا يثق بقوله الا بعد عرضه على غيره فلذا جرى المنع فى المسئلة السابقة عند القصر أيضا بخلافه فى هذه وعلى هذا فلا يرد على هذا الفرق ان مقتضاه ان الجواز فى حق غيرهم أولى منه فى حقهم وهو عكس ما دلت عليه المبالغة فى كلام المصنف فيما قبل الاستقرار اما لامكان الفرق بين الحالتين بأنه فى حالة استقرار الخلاف قد طال الزمن فقوى احتمال ان يظهر لغيرهم مالا يظهر لهم بخلاف حالة عدم الاستقرار لانه لم يطل الزمن فلم يقو ذلك الاحتمال فرجح جانبهم بكونهم قد خاضوا فى الواقعة فهم باعتبار هذه الجهة التى لم يعارضها جهة أخرى أقرب الى الاطلاع على ما فيها واما لامكان أن يسوى بينهما و يحمل قوله ولو من الحادث على مجرد دفع التوهم دون الاشارة الى الاولوية والحاصل ان ما بحثه الشيخ محتمل وليس بلازم فليتأمل (فان قلت) هذا كله بناء على ما قاله الكمال من ان المراد بطول الزمان هنا ما يزيد على زمان استقرار الخلاف فيكون المراد بالقصر مالا يزيد على ذلك وهو صادق بقدر زمان الاستقرار أما على ما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال فى قوله ان طال الزمان تصريح بما علم من استقرار الخلاف من ان المراد بالطول هنا هو زمان استقرار الخلاف فلا اشكال فى القطع بالجواز هنا عند القصر لان هذا ثابت هناك أيضا اذ المراد على هذا بالقصر أن لا يستقر الخلاف ولا فرق بينهما فى هذه الحالة كما تقدم (قلت) بل جنس الاشكال بحاله لان ما تقدم فيما قبل استقرار الخلاف من الجواز فيهم انما هو قول الجمهور خلافا للصيرفى ومن الجواز فى الحادث بعدهم انما هو مبنى على الجواز فيهم كما أفاد ذلك صريح كلام الزركشى كالمصنف وغيره وحينئذ فالقطع بالجواز فى غيرهم الذى أفاده كلام الشارح هنا بناء على ما أشار اليه شيخ الاسلام مناف لحكاية خلاف الصيرفى المستفادة مما تقدم ومما يرد على ما أشار اليه شيخ الاسلام لزوم استدراك قوله ان طال الزمان (قوله مع ضميمة ان الاصل عدم وجوب ما زاد عليه) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب هذا قد ينافى الاجماع (وأقول) اذا أريد ان الاجماع على حقية الاقل مع قطع النظر عن الزيادة نفيا واثباتا فلا منافاة * ثانيهما ان هذا يقتضى تخصيص المسئلة بالوجوب فليتأمل الحامل عليه مع امكان جريانها فى غيره أيضا كما لو قيل باباحة بعض المضار فى حالة وقيل باباحته فى حالتين احداهما الحالة المذكورة وقيل باباحته فى سائر الاحوال فالاباحة فى الحالة المذكورة أقل ما قيل والاصل عدم اباحة ما زاد عليها فليتأمل (قوله بأن يقول بعض المجتهدين حكما الخ) (أقول) الظاهر ان منه أيضا أن يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز أو يمتنع من فعل امتناعا يدل على الامتناع ويسكت الباقون بعد العلم الخ ومن القول جوابه عن السؤال عن حكم وحكمه اذا كان حاكما وفى معناه أو معنى الفعل الاشارة الى الحكم وكتابته واعلم ان الاجماع السكوتى انما يتحقق فيما قبل استقرار المذاهب لا بعده أيضا ولهذا قال العضد كابن الحاجب اذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره واحد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة واذا كان قبله وهو عند البحث عن

مع ضميمة ان الاصل عدم وجوب ما زاد عليه مثاله ان العلماء اختلفوا فى دية الذمى الواجبة على قاتله فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فأخذ به الشافعى للاتفاق على وجوبه ونفى وجوب الزائد عليه بالاصل فان دل دليل على وجوب الاكثر أخذ به كما فى غسلات ولوغ الكلب قيل انها ثلاث وقيل انها سبع ودل حديث الصحيحين على سبع فأخذ به (وأما) الاجماع (السكوتى) بأن يقول بعض المجتهدين حكما ويسكت الباقون عنه بعلم بعد العلم به الى آخر ما يأتى فى صورته

(فثالثها) أى الاقوال فيه انه حجة (لا اجماع) وثانيها انه حجة واجماع لان سكوت العلماء فى مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة ونفى الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعى أى المقطوع فيه بالموافقة بخلاف الثانى كما سيأتى وأولها ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد فى المسئلة ونسب هذا القول للشافعى أخذا من قوله لا ينسب لساكت قول (ورابعها) انه حجة (بشرط الانقراض) لأمن ظهور المخالفة بينهم بعده بخلاف ما قبله (وقال ابن أبى هريرة) انه حجة (ان كان فتيا) لا حكما لان الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت عنها رضا بها بخلاف الحكم (و) قال (أبو اسحق المروزى عكسه) أى انه حجة ان كان حكما لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا (و) قال (قوم) انه حجة (ان وقع فيما يفوت استدراكه) كاراقة دم واستباحة فرج لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الا راض به بخلاف غيره
بياض بخطه
(و) قال (قوم) انه حجة ان وقع (فى عصر الصحابة) لانهم لشدتهم فى الدين لا يسكتون عما لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد يسكتون (و) قال (قوم) انه حجة (ان كان الساكتون أقل) من القائلين نظرا للاكثر وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تضر (والصحيح) انه (حجة) مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثانى والثالث وقال الرافعى انه المشهور عند الاصحاب قال

المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه الخ اه (قوله فثالثها انه حجة لا اجماع) ليس المراد نفى حقيقة الاجماع عنه كما يسبق الى الوهم منه بل نفى مطلق اسم الاجماع عنه بدليل قول الشارح ونفى الثالث اسم الاجماع الخ وسيأتى بيان ذلك وحينئذ فقول الشارح وثانيها انه حجة واجماع يحتمل ان مراده بقوله واجماع اثبات كل من كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة وكونه يسمى بذلك فالمعنى واجماع حقيقة واسما فيكون الدليل وهو قوله لان سكوت العلماء الخ لبعض المطلوب أى لكونه فردا من افراد الاجماع لا لكونه يسمى بذلك حقيقة ويمكن ان يكون دليلا للتسمية أيضا نظرا لانه اذا ثبت انه من افراد الاجماع حقيقة ثبت تسميته بذلك الاسم حقيقة كما هو الاصل ويحتمل ان مراده اثبات كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة فقط مع السكوت عن التسمية لكن يشكل حينئذ قوله الآتى عقب وفى تسميته الخ وهو ما اختلف فيه القول الثانى والثالث لان المتبادر بيان الاختلاف المشار اليه فى كلام المصنف لا الاختلاف فى نفس الامر من غير اشارة اليه فى كلامه الا ان يقال لما كانت التسمية لازمة لكونه من افراد الاجماع بحسب الاصل والظاهر كفى ذلك فى الاشارة اليها من كلامه ويحتمل أن مراده اثبات التسمية فقط وحينئذ يشكل الاستدلال المذكور لانه لا يناسب ذلك الا ان يكون باعتبار لازمه اذ يلزم من تسميته بذلك الاسم حقيقة انه من افراد معناه كذلك ويشكل أيضا قول الشارح الآتى وفى هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال لانه جعل الحاصل كونه من افراد الاجماع ولا تعرض فى هذا القول لذلك على هذا التقدير الا ان يجاب بأنه تعرض فيه للحجية وهى مبنية على ذلك فيكون معنى تحقيق حاصل هذا القول بيان بناء الحجية على ذلك فليتأمل (قوله وثانيها انه حجة واجماع) قال شيخنا الشهاب عبر فى هذا بالثانى وفى القول الآتى بالاول فما حكمته اه (وأقول) يمكن ان يكون من حكمته ذكر الاقوال على ترتيب العكس وذلك لانه لما تعذر ذكرها على الاصل المقتضى لذكر الاول ثم الثانى ثم الثالث للاحتياج الى فصل الفاء فى كلام المصنف وهى كالجزء مما دخلت عليه كان الاولى ذكر العكس مرتبا فاحتاج الى التعبير عن هذا بالثانى فان قلت كان يمكنه ذكرما يأتى معبرا عنه بالثانى قلت ما فعله أنسب لمشاركة هذا للثالث فى أحد الجزأين ومباينة الآتى له فيهما والمشارك أقرب فكان ذكره عقبه أولى (قوله ونسب هذا القول للشافعى الخ) أقول قال النووى فى شرح الوسيط الصواب من مذهبه انه حجة واجماع ولا ينافى ذلك قول الشافعى رضى الله تعالى عنه لا ينسب الى ساكت قول لانه محمول عند المحققين على نفى الاجماع القطعى فلا ينافى كونه اجماعا ظنيا ويكون المراد بقوله لا ينسب الى ساكت قول نفى نسبة القول صريحا اليه لا نفى الموافقة الاعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها اذنا ولا يسمى قولا وكما يسمى سكوت الولى عند الحاكم عن التزويج عضلا ولا يسمى قولا (قوله ان كان فتيا لا حكما) أى ان كان الحكم الذى قاله البعض وسكت الباقون عنه فتيا اى مفتى به أى ان كان قائله قاله على سبيل الافتاء لا على سبيل الحكم والقضاء (قوله وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تضر) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب ان كان عن نقل فلا اشكال والا فقد يذهب من يقول بضرر مخالفة القليل الى ان سكوتهم لا يضر اه (وأقول) لان السكوت ليس فيه تصريح بالمخالفة بل يحتمل الرضا بل ظاهره

الرضا بخلاف المخالفة بالقول * والثانى ان قضية حكاية هذا القول مع هذا البناء ان هذه
الصورة أعنى اذا كان الساكتون أقل من أفراد الاجماع السكوتى وانه اذا لم يسكت الاقل بل
خالف لا يكون من افراد السكوتى بل الصريح فيلزم ان يكون الاتفاق مع مخالفة الاقل أقوى
منه مع سكوتهم لان الاجماع الصريح أقوى ولا يخفى اشكال ذلك وغرابته اللهم الا ان يلتزم
هذا القائل انه فى تلك الصورة مع كونه اجماعا سكوتيا أقوى من الاجماع الصريح فى الصورة
الاخرى أو يلتزم أنه فى الصورتين اجماع صريح لان سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم وهى لا أثر لها
(قوله وهل هو اجماع) أى فرد من افراده حقيقة (قوله وفى تسميته اجماعا خلف لفظى الى
آخر المتن والشرح) أقول أما قول المصنف وفى تسميته اجماعا فالمراد بتلك التسمية ان يطلق
عليه لفظ الاجماع من غير تقييد له بالسكوتى كما يصرح بذلك قول الشارح قيل لا يسمى
لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعى الخ فان قوله قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع
بالقطعى صريح فى ان المراد بمطلق اسم الاجماع لفظ الاجماع من غير تقييد بالسكوتى والمراد
التسمية بما ذكر حقيقة أى هل يطلق عليه لفظ الاجماع من غير تقييد اطلاقا حقيقيا أولا لا
التسمية به أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا اذ لا وجه للاختلاف فى اطلاق لفظ الاجماع عليه
من غير تقييد اطلاقا مجازيا اذ لا يسع عاقلا منع ذلك اذ لا حجر فى التجوز حيث وجدت العلاقة
وهى هنا فى غاية الوضوح وأقلها المشابهة فى الاتفاق وان كان هنا مظنونا وأما قول الشارح
وهو ما اختلف فيه القول الثانى والثالث فانما خص فيه الاختلاف بهذين القولين دون
الاول القائل بانه ليس بحجة ولا اجماع لانه لا معنى للاختلاف فى تسميته بمطلق اسم الاجماع الا
اذا كان فردا من افراده حقيقة والاول ينفى ذلك فلذا أخرجه عن ذلك الخلف بخلاف الثانى
والثالث أما الثانى فلقوله انه حجة واجماع وأما الثالث وان قال انه حجة لا اجماع فلأن مراده
نفى تسميته اجماعا بلا تقييد بدليل قول الشارح المتقدم ونفى الثالث اسم الاجماع لاختصاص
مطلقه عنده بالقطعى أى المقطوع فيه بالموافقة وحاصله انه عنده من افراد الاجماع بدليل قوله
بأنه حجة اذ لا علة لذلك الا كونه اجماعا الا ان اسم الاجماع بلا تقييد مخصوص عنده بغيره وأما
قول المصنف وفى كونه اجماعا حقيقة تردد فمعناه ان فى كونه بحسب نفس الامر لا بحسب
التأويل أو نحوه فردا من افراد حقيقة الاجماع الذى هو الاتفاق المخصوص تردد وليس معناه
ان فى اطلاق لفظ الاجماع عليه اطلاقا حقيقيا لا مجازيا كما قد يتوهم فان هذا فاسد لامور منها
انه حينئذ يتحد مع ما قبله وهو قوله وفى تسميته اجماعا خلف لفظى ومنها انه لو كان كذلك لم يصح
كون منشأ التردد ما ذكر الا بوسائط وتكلفات كما لا يخفى على الفاضل المتأمل وبما قررناه
يتضح تباين المقامين اذ حاصل الاول الاختلاف فى انه يطلق عليه اطلاقا حقيقيا لفظ الاجماع
من غير تقييد بالسكوتى مع الاتفاق على اطلاقه عليه مع ذلك التقييد وحاصل الثانى ذكر
خلاف فى أنه فرد من افراد حقيقة الاجماع حقيقة (فان قلت) هل الخلاف الاول مفرع على
القول الاول من الخلاف الثانى وهو انه فرد من افراد الاجماع حقيقة (قلت) قول الشارح
قيل نعم الى قوله وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه كالصريح فى انه كذلك كما لا يخفى (فان
قلت) على القول الثانى من الخلاف الثانى هل يسمى اجماعا (قلت) لا يبعد انه يطلق عليه مطلق

وهل هو اجماع فيه وجهان
(وفى تسميته اجماعا خلف
لفظى) وهو ما اختلف فيه
القول الثانى والثالث قيل
لا يسمى لاختصاص مطلق
اسم الاجماع بالقطعى أى
المقطوع فيه بالموافقة
وقيل يسمى لشمول الاسم
له وانما يقيد بالسكوتى
لانصراف المطلق الى غيره
(وفى كونه اجماعا حقيقة
تردد منشؤه ان السكوت
المجرد عن امارة رضا وسخط
مع بلوغ الكل) أى كل
المجتهدين الواقعة (ومضى
مهلة النظر عادة عن مسئلة
اجتهادية تكليفية) قال
فيها بعضهم بحكم وعلم به
الساكتون (وهو صورة
السكوتى هل يغلب ظن
الموافقة) أى موافقة
الساكتين للقائلين قيل نعم
نظرا للعادة فى مثل ذلك
فيكون اجماعا حقيقة
لصدق تعريفه عليه

اسم الاجماع ثم يحتمل ان يطلق عليه مقيدا بالسكوتى كما قد يدل عليه ترجمة المصنف محل الخلاف بين الاول المذكور وبين غيره بقوله أما السكوتى أى الاجماع السكوتى ويحتمل أن لا أيضا كما قد يدل عليه استدلال القول المذكور فى صدر المسئلة وأما قول الشارح وفى هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال فالمشار اليه بقوله فيه وفى هذا الكلام هو قول المصنف وفى كونه اجماعا حقيقة تردد الخ وبيان ذلك التحقيق ان مفاد هذا الكلام انه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة وهو حاصل القول الثانى والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الاول ومن هنا يظهر ان المنفى فى قول المصنف فثالثها انه حجة لا اجماع هو التسمية بمطلق اسم الاجماع لا حقيقة الاجماع وكونه من أفراده كما يسبق الى الفهم من هذه العبارة ويدل على ذلك أيضا قول الشارح ونفى الثالث اسم الاجماع الخ فان فيه اشارة الى موافقة الثالث الثانى فى كونه اجماعا وان مخالفته له فى مجرد التسمية بمطلق اسم الاجماع وقوله ايضا فقيل نعم نظرا للعادة فى مثل ذلك الى قوله وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه فان هذا القيل اشارة الى مجموع القول الثانى والثالث بدليل الاقتصار فى مقابلته على قوله وقيل لا فلا يكون اجماعا مع ان مقصود المصنف بهذا الكلام تحقيق حاصل الاقوال فلو لا شمول القيل الاول للثالث لكان خارجا عن هذا الكلام فلا يكون تحقيقا لحاصل الاقوال الثلاثة مع ان ذلك البعض النافى مطلق اسم الاجماع اشارة الى القول الثالث فأحسن التامل فى المقام (فان قلت) يرد على التحقيق المذكور ان حاصل القول الثالث كونه حجة واجماعا حقيقة وانه لا يسمى بمطلق اسم الاجماع وهذا الثانى لم يتحقق فى هذا الكلام (قلت) المراد تحقيق حاصل المقصود بالذات من الاقوال وهو حديث الاجماع والحجية وأما حديث التسمية بالاجماع فهو من غير المقصود بالذات منها وداخل فى قوله وفيما قبله تحرير الخ والحاصل ان المصنف قصد تحقيق حاصل المقصود بالذات من تلك الاقوال فذكر قوله وفى كونه اجماعا حقيقة الخ وقصد تحرير ما اتفق منها وما اختلف فذكر ما قبل هذا الكلام المتضمن لبيان أمر التسمية كما سنبينه ولا غبار على ذلك بوجه فان القصد الى تحقيق حاصل المقصود بالذات منها دون حاصلها مطلقا مما لا يمنع منه عقل ولا نقل ولا يلزمه محذور بوجه وأما قوله وبيان لمدركه فهو عطف على قوله تحقيق لحاصل الاقوال والمراد بمدركه ما اشار اليه بقوله مثاره الخ فمدرك حاصل القول الثانى والثالث ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة ومدرك الاول ان السكوت المذكور ليس كذلك ثم يحتمل ان المراد هنا بالتحقيق اثبات الشئ بدليل لتضمن هذا الكلام اثبات ذلك الحاصل بدليله من المدرك المذكور ويحتمل ان المراد به تثبيت الشئ وذكره على وجه حق وما قررناه من كون الحاصل انه اجماع فيكون حجة وكون المدرك ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة هو الوجه الظاهر الموافق لعبارة المصنف والمعنى كما لا يخفى على المتأمل بخلاف ما قرره المحشيان فيه فليتأمل وأما قوله وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف فالمراد بما قبله اما قول المصنف والصحيح حجة وفى تسميته اجماعا خلف لفظى وبيان ذلك التحرير ان قوله والصحيح حجة يتضمن اتفاق الثانى والثالث على الحجية ومخالفة الاول لهما فيها وان قوله وفى تسميته الخ يتضمن ان الثانى والثالث مع اتفاقهما على الحجية مختلفان اختلافا لفظيا فى تسميته بمطلق اسم الاجماع ولم يتعرض هنا

للاول مع نفيه أيضا التسمية المذكورة لما بيناه فيما سبق وأما بيان اتفاق الثاني والثالث على كونه اجماعا حقيقة فيجوز ان يستفاد من اتفاقهما على الحجية لان وجه الحجية عندهما انما هي لكونه اجماعا حقيقة وان كانت الحجية من حيث هي أعم من الاجماع ويجوز ان يستفاد من كون الخلاف في التسمية لفظيا فانه يدل على الاتفاق على المعنى وهو كونه اجماعا حقيقة وأما قول المصنف وفي تسميته الخ فقط فانه يفيد اختلاف القولين في مجرد التسمية ويشعر بالاتفاق على الاجماع والحجية (فان قلت) يرد على هذا التحرير ان القول الثالث قاعدته في التفصيل موافقة القولين المطلقين بأن يوافق أحدهما بصدره والآخر بعجزه واحد المطلقين هنا كونه اجماعا حقيقة وحجة وثانيهما نفي كل منهما وقد بين في التحرير ان الثالث يوافق من اطلق الاثبات في الجزأين معا وان خالفه في التسمية دون من اطلق النفي في شيء من جزأيه فهذا ليس تحريرا لصورة الخلاف على القاعدة بل نسخ لها على ان جعل الشارح الاول هو نفيهما يخالف قاعدتهم المصرح بها في الثالث المفصل من انه يدل على القول الاول بصدره وعلى الثاني بعجزه (قلت) أما ما ذكرته في الاعتراض على التحرير فهو تخليط ظاهر لا يخفى على ماهر اذ لا اشتباه في الفرق بين تحرير صورة الخلاف وتحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف وما ذكرته من قاعدة القول الثالث في التفصيل انما هو اذا أريد تحرير صورة الخلاف وهذا بلا خفاء غير مقصود المصنف وانما مقصوده تحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف كما يصرح به قول الشارح تحرير لما اتفق منها وما اختلف أي من تلك الاقوال الثلاثة ولا شبهة لعاقل في انه ليس معنى تحرير ذلك الا بيان القدر الذي وقع عليه اتفاق الاقوال أو بعضها والقدر الذي وقع فيه اختلافها وعبارة المصنف المذكورة وافية بذلك كما تبين ولا يقول عاقل ان طريق تحرير ذلك المفصل والاشارة بصدره الى أحد القولين وبعجزه الى القول الآخر فان ذلك خطأ لا يخفى اذ ليس في ذلك الطريق تحرير ما اتفق وما اختلف كما هو جلي بل انا ان نمنع وجوب مراعاة تلك القاعدة التي ذكرها في تحرير صورة الخلاف بل في ذكر الخلاف مطلقا وانما يجب مراعاتها عند ارادة الاقتصار على بعض أقوال الخلاف مع الاشارة به الى الباقي لا مطلقا فان عاقلا لا يمكنه المنع من التصريح بحكم جميع الاقوال على أي وجه كان ولا من حكاية بعض الاقوال على وجه لا اشارة فيه الى الباقي اذا لم يرد الاشارة اليه بل ذلك واقع شائع ذائع في عبارات الائمة من غير نكير من أحد منهم كما لا خفاء معه لمن له أدنى المام بعباراتهم واستعمالاتهم على انا لو سلمنا جميع ما ذكرت وسلمنا كلية تلك القاعدة ومواطأة جميع الائمة عليها فغاية ما يلزم من مخالفتها مخالفة أمر لفظي اصطلاحي لا يترتب عليها خلل بوجه في المعنى ومثل ذلك لا يعد من المسخ عند من سلم معناه عن المسخ ومن ثم كان من المشهور انه لا حجر في التعبير وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وبهذا البيان الواضح يظهر للمتأمل العارف ان الاعتراض على تحرير المصنف بما ذكر لا زيادة فيه على المسخ والتحريف اللذين أوقع فيهما بلية العصبية ومصيبة الحمية وأما ما ذكرته من الاعتراض على الشارح فجوابه بعد ثبوت الداعي للشارح الى ما صنعه هو ما تقرر في العلاوة المذكورة واذا تأملت جميع ما قررناه به كلام المصنف والشارح مما اتضح به انه لا غبار عليهما عند ذوي الابصار وان جميع ما ذكراه في غاية من السداد والاعتبار علمت

وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه

فسادما أورده شيخنا العلامة هنا على التحقيق والتحرير المذكورين وان مازعمه من ان ذلك التحرير مسخ لصورة الخلاف لامنشأ له الامسخ الكلام وتحريفه عن مواضعه وان قول شيخنا الشهاب ان المراد بالتسمية فى قول المصنف وفى تسميته اجماعا أعم من تسميته حقيقة أو مجازا لقوله بعد وفى كونه اجماعا حقيقة تردد اه ممنوع منعا واضحا بل ليس المراد الا التسمية حقيقة لانه المختلف فيه ولا يعارضه قوله وفى كونه اجماعا حقيقة لان معناه الاختلاف فى كونه من افراد الاجماع بحسب نفس الامر لا الاختلاف فى تسميته بذلك حقيقة كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه للعاقل وان الكورانى أيضا ما صعب عليه المقام ولم يهتد الى حقيقة المرام عدل الى الاعتراض بتلفيق كلمات هى فى الحقيقة هذيانات حيث قال بعد تقرير كلام المصنف على وجه هو فى غاية القصور ومانصه هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر أما أولا فلان قوله وفى تسميته اجماعا خلف لفظى لا وجه له لان المذهب الثانى القائل بانه اجماع يريد به حقيقة الاجماع والثالث القائل بأنه ليس باجماع بل حجة يريد نفى كونه اجماعا حقيقة يظهر ذلك من النظر فى دلائل المذهب الثانى ورد الثالث عليه على ما أشرنا اليه اه وجوابه منع الثالث نفى كونه اجماعا حقيقة واما استدلاله عليه بقوله يظهر ذلك من النظر فى دلائل المذهب الثانى الخ فلا اعتبار به لانه لم يذكر ما يظهر منه ذلك الزعم وهذا أمر نقلى صرح به المصنف والشارح وكل منهما قطعا أدرى منه بالنقليات فلا معنى لرد ما قالاه بمجرد التخيلات والتوهمات ثم قال وأما ثانيا فلان قوله هل يغلب ظن الموافقة صريح فى ان ذلك كاف فى صيرورته اجماعا حقيقة وليس كذلك اذ غلبة الظن لا تفيد الا الظهور فى ذلك وهو غير كاف فى الدليل القطعى اه وفساد هذا بل غلطه الفاحش فى غاية الوضوح فمن قال ان الاجماع السكوتى قطعى وهل قال أحد الا انه ظنى وهل ذكر المصنف انه قطعى أو ذكر خلافا فى ذلك حتى يعترض عليه بان الظهور لا يكفى فى الدليل القطعى فهو لم يزد فى تشنيعه على المصنف على التشنيع على نفسه ولا منشا لامثال ذلك الا التهور وفساد التصور ثم قال وبعض الشارحين له خبط فى هذا المقام لا يدرى ما يقول ولولا خوف الاطالة أوردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه اه والظاهر انه أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق وقد قررنا كلامه بما يعرفك بما لا مزيد عليه انه من السداد والحسن بمكان كيف لا وذلك المحقق فى تحقيق المعانى وتحرير النقول أبو عذرة ذلك الشان وان القدح فيه المشار اليه بهذا الكلام الذى قصد به الترويج على الجهلة من قبيح البهتان الذى يبقى عليه عاره ويلتصق به عواره على ممر الزمان والحاصل انه لم يزد فى اعتراضه على المصنف على مجرد الدعوى من غير سند والغلط الذى لا شبهة له فيه فضلا عن حجة تعتمد وفى اعتراضه على الشارح على مجرد التهويل بالهذيان والتشنيع بالبهتان مع انا على قطع واضح فى انه لم يفهم مقصود الشارح من ذلك الكلام ولم يحم حول حمى ذلك التحرير والتحقيق البديع الانتظام فأى خبط بعد هذا تركه لغيره فى هذا المقام وأى حيرة فاتته بعد ما وقع فيه من هذه العظائم العظام (قوله وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه) قال شيخنا العلامة فيه شئ لان التعريف المذكور لا يشمله وهم يطلق اسم الاجماع كما مر فصدق تعريفه دونه على شئ يستلزم انه غير مانع لصدق التعريف حيث لا يصدق المعرف اه (وأقول) ان أراد

وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذلك وفى هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال الثلاثة المصدر بها المسئلة وبيان لمدركه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف وكل ذلك من وظيفة الشرح زاده على غيره ولو أخر قوله مع بلوغ الكل وما عطف عليه عن قوله تكليفية اسلم من الركاكة ولو قال هل يظن منه الموافقة بدل ما قاله لسلم من التكليف فى تاويله بان يقال هل يغلب احتمال الموافقة أى يجعله غالبا أى واجحا على مقابله واحترز عن السكوت المقترن بامارة الرضى فانه اجماع قطعا أو السخط فليس باجماع قطعا وعما اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو لم يمض زمن مهلة للنظر فيها عادة فلا تكون من محل الاجماع السكوتى وعما اذا لم تكن فى محل الاجتهاد بان كانت قطعية أو لم تكن تكليفية نحو عمار أفضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على القول فى الاولى بخلاف المعلوم فيها وعلى ما قيل فى الثانية لا يدل على شئ وانما فصل السكوتى باما عن المعطوفات بالواو والخلاف فى كونه حجة واجماعا واتبعه بقوله

بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع بشرط عدم التقييد أى لفظ الاجماع معرفا أو منكرا من غير تقييد بالسكوتى أو غيره فلا نسلم ان التعريف لمفهوم ذلك حتى يرد انه يلزم صدق التعريف دون المعرف على السكوتى فيلزم كون التعريف غير مانع على انا لنا ان نسلم ذلك ونمنع وروده هذا الايراد أيضا بناء على ان هذا التعريف مبنى على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره ولا يجب بناؤه أيضا على قول البعض المذكور كما هو فى غاية الظهور وان أراد بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع مطلقا أى سواء كان غير مقيد كمجرد لفظ الاجماع معرفا أو منكرا أو كان مقيدا بنحو الوصف كقولك الاجماع السكوتى سلمنا ان التعريف لمفهوم مطلق اسم الاجماع لكن هذا لا يقتضى ان لفظ الاجماع معرفا أو منكرا بلا تقييد وذلك هو مراد الشارح بمطلق اسم الاجماع بدليل زيادة لفظ مطلق وعدم اقتصاره على ما بعده يطلق على السكوتى وان كان فردا من افراد الاجماع حقيقة لجواز ان يختص لفظ الاجماع العارى عن التقييد بما عدا السكوتى مع كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة وذلك لا يقتضى صدق تعريفه دونه على هذا الفرد حتى يلزم انه غير مانع اذ اللازم من صدق تعريفه كونه من افراده ومسمى باسمه فى الجملة ولو مع اشتراط تقييده بقيد معين ولذلك نظائر لا تحصى ومنها الحدث ينقسم الى أصغر وأكبر مع اختصاص لفظه عند الاطلاق بالاصغر كما صرح به الفقهاء الشافعية وحينئذ فكلا الامرين من التعريف والمعرف صادق على هذا الفرد غاية الامر أن اطلاق اسم المعرف عليه مشروط بالتقييد ولا محذور فى ذلك ومن زعم أن فيه محذورا فعليه البيان بالبرهان وحاصل هذا التقرير أن المقصود تعريف ما يطلق عليه اسم الاجماع مطلقا أو مقيدا ولا شك حينئذ فى صدق المعرف كالتعريف على السكوتى فسقط قوله فصدق تعريفه على شئ دونه الخ واتضح أن لا غبار على كلام الشارح وانه ليس فيه شئ فتدبر (قوله وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به) ان قلت لم صرح بتفريع قوله فلا يحتج به على قوله فلا يكون اجماعا حقيقة وسكت عن نظير ذلك فيما قبله حيث قال قيل نعم فيكون اجماعا حقيقة ولم يقل فيحتج به قلت لعدم الاحتياج اليه فيما قبله اذ الحجية لازمة للاجماع بخلاف نفى الحجية ليس لازما لانتفاء الاجماع لان الاجماع أخص من الحجية ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم (قوله ويؤخذ تصحيح الاول) أى وهو المذكور بقوله قيل نعم وقوله من تصحيح انه حجة أى المذكور بقول المصنف والصحيح حجة وقوله لان مدركه أى مدرك الاول المذكور أى بقوله نظرا للعادة فى مثل ذلك وقوله هو مدرك ذلك أى انه حجة وكونه مدرك انه حجة قد استفيد من قوله السابق وثانيها انه حجة واجماع لان سكوت العلماء فى مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة أى فاذا اتحد مدركهما كان ترجيح أحدهما لذلك المدرك دليلا على ترجيح الآخر (قوله اسلم من الركاكة) أى ضعف التأليف بسبب الفصل بين المقيد وقيده وتقييد الشئ قبل تمامه بما يتم به القيد أيضا اما الاول فلانه فصل بين المصدر وهو السكوت وصلته وهى قوله عن مسئلة وأما الثانى فلان الغرض من قوله مع بلوغ الخ تقييد المصدر المقيد بصلته لا مجرد المصدر مع ان هذا القيد مقيد بالبالغ الذى هو المسئلة المذكورة ولم يذكر بعد فليتامل (قوله بان يقال هل يغلب احتمال الموافقة) فيه اشارة الى تفسير الظن بالاحتمال ويمكن جعله من باب التجريد فان الظن ادراك راجح فاستعمل هنا فى مجرد الادراك فقد استعمل فى بعض معناه والمعنى حينئذ

هل يغلب ادراك الموافقة أى يجعله غالبا راجحا على ادراك عدمها وقد يحمل كلام الشارح
على ذلك ان صح كون الاحتمال بمعنى الادراك والا فالظاهر أنه بمعنى المحتمل وانه من اضافة
البيان أو الاعم فليتامل (قوله وكذا الخلاف فيما لم ينتشر) أقول فيه اشكال لان اطلاق
الخلاف هنا مع تشبيهه بما تقدم المرجح فيه الحجية يدل على رجحان الحجية هنا أيضا مع انه ليس
كذلك كما هو ظاهر ويمكن أن يجاب بانه يفهم من اشتراطه فى حجية السكوتى بلوغ الجميع
ومضى مدة المهلة مع الاشارة الى أن العلة أن ذلك يغلب ظن الموافقة من قوله المتقدم وأنه لابد
من الكل وعليه الجمهور الخ أنه لو انتفى ذلك كما هنا فانه انتفى بلوغ الجميع كما ذكره بقوله
لم ينتشر اذ المراد بالانتشار بلوغ الكل انتفت الحجية فيكون اطلاقه الخلاف هنا اعتمادا على
هذه القرينة المشعرة بعدم الحجية وأن المقصود التشبيه فى مجرد اجراء الخلاف بدون ترجيح
الحجية فليتامل (قوله ولو خاض فيه الخ) قال شيخنا الشهاب هى فى حيز الاحتمال السابق
والا فالقضية ممنوعة اه وهو ظاهر (قوله فيما تعم به البلوى) قال شيخنا الشهاب أى فى
حكم ما تعم به البلوى فقوله كنقض الخ مثال للحكم المذكور أى كالحكم بنقض الوضوء لا للذى
تعم به البلوى لانه هنا مس الذكر اه (وأقول) لا يتعين ما ذكره بل لا مانع من كون ما مفسرة
بالحكم بمعنى المحكوم به فقوله كنقض الخ مثال لما ولا يرد على ذلك ان الذى تعم به البلوى هو
المس لا النقض بالمس لانا لا نسلم ان النقض لا تعم به البلوى بل هى عامة بمعرفته لعمومها بوقوع
متعلقه فليتامل (قوله وعلم انه أى الاجماع قد يكون فى أمر دنيوى الخ) فيه أمران * الاول
قال القرافى فى شرح المحصول قال أبو الحسين فى المعتمد صورة المسئلة ان يجمعوا على الحرب
فى موضع معين أى مثلا قال القاضى عبد الجبار يجوز لمن بعدهم مخالفتهم فليسوا أعظم من
النبى صلى الله عليه وسلم وقد كان يراجع فى مواضع الحروب وعنه أيضا لا تجوز مخالفتهم لان
أدلة الاجماع منعت من ذلك ففرق بين أمور الدنيا وأمور الآخرة والفرق بينهم وبين النبى
صلى الله عليه وسلم ان الدال على صدقه عليه الصلاة والسلام المعجزة وهى لا تتعلق بامور الدنيا
وأدلة الاجماع عامة اه كلام القرافى ولا يخفى ما فيما نقله من عدم جواز المخالفة والقياس
ان يقال ان مخالفة الاجماع على أمر دنيوى من حيث انه اجماع على أمر دنيوى لا تحرم فان
ترتب عليها ضرر حرمت وكانت الحرمة حينئذ من حيث الدليل الشرعى من اجماع على أمر
شرعى أو غيره لا من حيث الاجماع على أمر دنيوى من حيث انه اجماع على أمر دنيوى ويكفى
فى فائدة الاجماع على الدنيوى الجزم بصوابيته وما يترتب عليها كما سنبينه * والثانى قال
الكورانى هذا كلام المصنف وعليه شراحه وفيه نظر لان الامر الدنيوى لا معنى للاجماع
عليه لانه ليس أقوى من قوله صلى الله عليه وسلم وهو ليس دليلا لا يخالف فيه يدل عليه قصة
التلقيح حيث قال أنتم اعلم بامور دنياكم والمجمع عليه لا يجوز خلافه وما ذكروه فى أمر الحروب
ونحوها ان اثم مخالف ذلك فلكونه شرعيا والا فلا معنى لوجوب اتباعه وكذا العقلى لا معنى
للاجماع فيه لانه ان كان قطعيا بالاستدلال فما فائدة الاجماع فيه الا تعاضد الادلة لا اثبات
الحكم ابتداء قال الامام فى البرهان اما ما ينعقد الاجماع فيه فالسمعيات ولا أثر للوفاق فى
المعقولات فان المتبع فى العقليات الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها

(وكذا الخلاف فيما لم ينتشر) بما قيل بان لم يبلغ الكل ولم يعرف فيه مخالف قيل انه حجة لعدم ظهور خلاف فيه وقال الاكثر ليس بحجة لاحتمال أن لا يكون غير القائل خاض فيه ولو خاض فيه لقال بخلاف قول ذلك القائل وقال الامام الرازى ومن تبعه انه حجة فيما تعم به البلوى كنقض الوضوء بمس الذكر لانه لابد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة بخلاف ما لا تعم به البلوى فلا يكون حجة فيه ولم يزد المصنف فى شرحيه على هذه الاقوال الثلاثة فيكون مراده هنا الخلاف فى أصل الحجية من غير رعاية للتفاصيل السابقة فى السكوتى (و) علم (انه) اى الاجماع (قد يكون فى) أمر (دنيوى) كتدبير الجيوش والحروب وأمور الرعية (ودينى) كالصلاة والزكاة

وفاق هذا كلامه ثم نقول أى فائدة فى الاجماع فى العقليات مع انه لا يجوز التقليد فيها والمصنف اغتر بكلام الامام فى المحصول وابن الحاجب وقد أوضحنا لك المقام فدع عنك الاباطيل والاوهام والله ولى الانعام هذا كلام الكورانى (واقول) اما قوله لان الامر الدنيوى لا معنى للاجماع عليه فهو ممنوع قطعا بل له معنى اى معنى فانه بواسطة الاجماع عليه يجزم بانه صواب مادامت المصلحة التى نيطت بها الرأى قائمة فيترتب عليه احكام الصواب كما لو وقف انسان وقفا على من فعل الصواب فى نحو الحرب فاذا فعل احد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته فى استحقاقه بان ما فعله خلاف الصواب ولولا الاجماع أمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق حينئذ على اثبات صوابية ذلك الفعل ولو فعل خلافه مما اجمعوا على انه خلاف الصواب لم يستحق شيأ او مما لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلا للنزاع متوقفا على اثبات صوابية ذلك الفعل فقد ظهر للاجماع معنى اى معنى وفائدة اى فائدة لا يقال الاستحقاق أمر شرعى وليس الكلام فيه لانا نقول ليس كلامنا فى الاستحقاق فانه امر شرعى بلا اشكال بل فى صوابية ذلك الفعل فى نفسه وهو ليس امرا شرعيا وان ترتب على ثبوت معرفة صوابيته بالاجماع الاستحقاق الذى هو امر شرعى وفرق واضح بينهما واما قوله لانه اى الاجماع على الدنيوى ليس اقوى من قوله صلى الله عليه وسلم اى المتعلق بالدنيوى وهو ليس دليلا اى على الامر الدنيوى الخ فما ذكره من نفى كونه دليلا واستدلاله بقضية التلقيح ممنوع وقد نقل الكمال فى حاشيته هذا الكلام ثم اجاب عنه حيث قال ومقابله اى المرجح تمسك بان الاجماع فى الدنيوى لا يكون فوق صريح قول الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة التلقيح السابقة اثناء مبحث الاخبار وقوله صلى الله عليه وسلم فيها انتم اعلم بامر دنياكم ولمراجعة الصحابة له ورجوعه اليهم فى بعض الآراء كمنزل الجيش ببدر وهذا ما نصره فى التلويح ويمكن ان يجاب من طرف الاول بمنع كون قول الرسول ليس بحجة فى مصالح الدنيا لانه ان كان عن وحى فظاهر أو عن اجتهاد فهو صواب على القول بان اجتهاده لا يخطئ اولانه لا يقر على الخطا على مقابله واما المراجعة فقد وقعت فى اجتهاد قبل استقراره فاستقر على الصواب واما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله اصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة وقوله لو لم تفعلوا لصلح حق بهذا المعنى أى حيث تعلقت المشيئة الالهية باصلاحه وقوله أنتم أعلم بامر دنياكم أى بكيفية التلقيح لا ينافى ذلك اه وأما قوله والمجمع عليه لا يجوز خلافه فجوابه منع انحصار فائدة الاجماع على شئ فى امتناع خلافه وهو ظاهر بل من فوائده أيضا ترتب حكم شرعى عليه كما بيناه سابقا وأما قوله وما ذكروه فى أمر الحرب ونحوها الخ فقد أخذه من التلويح فانه قال وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين فى أمر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أثم فى أمر الحروب فشرعى والا فلا معنى للوجوب اه ولك رده باختيار الشق الثانى قوله والا فلا معنى للوجوب قلنا ممنوع بل يكفى فى معنى الوجوب ثبوت الاستحقاق فى نحو الصورة التى بيناها فيما سبق بفعل ذلك الامر الذى أجمعوا على صوابيته وان لم يأثم بمخالفته بل وباختيار الاول قوله فشرعى

كذا بياض بخط مؤلفه

قلنا لا يلزم ان يكون شرعيا بل قد يكون غير شرعى لكن يترتب عليه الشرعى فانهم اذا أجمعوا

على

على ان صواب المحاربة الدافعة لضرر العدو كذا وجب ارتكابه وأثم بمخالفته لكن ههنا أمران أحدهما ان هذا صواب وهذا ليس شرعيا والثانى أنه يجب اتباع الصواب الدافع للضرر وهذا شرعى فليتأمل وأما قوله وكذا العقلى لا معنى للاجماع فيه فهو أيضا ممنوع قوله لانه ان كان قطعيا بالاستدلال فما فائدة الاجماع فيه الا تعاضد الادلة أى والعقلى القطعى لا يعضده الوفاق بدليل مانقله عقبه من كلام البرهان وجوابه منع ماذكره فى البرهان من أن العقليات لا يعضدها الوفاق بل الحق أنه يعضدها فان الوفاق يظهر قطعيتها وحقيتها فى نفس الامر ويدفع عنها احتمال الغلط الذى يتطرق للعقليات وحينئذ يظهر للاجماع فى العقليات فائدة اى فائدة فان تعاضد الادلة فائدة اى فائدة على ان العقليات لا تنحصر فى القطعيات بل منها ظنيات تصير بالاجماع قطعيات او قريبة من القطعيات ولهذا قال فى التلويح والمصنف خصه بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقل قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات اه واما اعتراض بعضهم عليه بقوله الظاهر ان مراد المصنف يعنى صاحب التوضيح بالعقلى ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذى لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظنيا ممنوع ولو سلم تعميمه للظنى فللمصنف ان يمنع افادة الاجماع فى تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع فى تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال فى كثير من الاعتقاديات اه فهو بتقدير تمامه لا ينافى مقصودنا منه لان الظنى وان لم يصر بالاجماع قطعيا يصير قريبا من القطعى فيعطى حكمه فى مواضع وكفى بذلك فائدة وأما قوله ثم نقول أى فائدة فى الاجماع فى العقليات الخ فجوابه منع قوله مع أنه لا يجوز التقليد فيها فان من العقليات العقائد وسيأتى جواز التقليد فيها عند المصنف وجمع ولو سلم فمن العقليات ظنيات فقد يقع فيها التعارض فيترجح ما وقع الاجماع عليه لقوته بصيرورته قطعيا أو فى حكمه على ما تبين على انه يكفى فى الفائدة فى القطعى تأكده ودفع احتمال الغلط فيه فان العقليات القطعيات تحتمل الغلط والشدة والضعف كما هو الحق فى ذلك واذا علمت ذلك علمت انه لم يزد فى قوله وقد أوضحنا لك المقام على الزور والتشبع بالاوهام ولا فى قوله فدع عنك الاباطيل والاوهام على ترويج بهتانه وخرافه على الجهلة والعوام (قوله كحدوث العالم) قال شيخنا الشهاب لا يقال ثبوت البارئ سبحانه متوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الاجماع على ثبوت البارئ فليكن متوقفا على الحدوث لانا نقول ثبوت البارئ سبحانه أى العلم به متوقف على امكان العالم دون حدوثه اه (وأقول) مما يدل على عدم توقف ثبوت البارئ على ثبوت حدوث العالم ذهاب الفلاسفة مع اعترافهم بثبوت البارئ الى قدم العالم

(قوله فلا يحتج فيه بالاجماع) قال شيخنا الشهاب لم يقل فلا اجماع فيه لان المتوقف على ذلك هو الحجية والتمسك لا غير اه وأقول (قوله ولا يشترط فيه امام معصوم) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب لم يقل فى هذا وما عطف عليه وانه اه (وأقول) انما لم يقل ذلك اهتماما بالمذكورين ومبالغة فى بيانهما والرد على المخالف فيهما الفحش المخالفة فيهما فان مجرد الاخبار بعلمهما من التعريف لا يستلزم ثبوتهما فى الواقع اذ قد يدل التعريف على خلاف ما فى الواقع

(وعقلى لا يتوقف صحته) أى الاجماع (عليه) كحدوث العالم ووحدة الصانع لشمول أى أمر الماخوذ فى تعريفه لذلك أما ما تتوقف صحة الاجماع عليه كثبوت البارى والنبوة فلا يحتج فيه بالاجماع والا لزم الدور (ولا يشترط فيه) أى فى الاجماع (امام معصوم) وقال الروافض يشترط ولا يخلو الزمان عنه وان لم تعلم عينه والحجة فى قوله فقط وغيره تبع له

بياض باصل مؤلفه نحو ثلاثة اسطر

بياض باصل مؤلفه

(ولابدله) أى للاجماع (من مستند والالم يكن لقيد الاجتهاد) المأخوذ فى تعريفه (معنى وهو الصحيح) فان القول فى الدين بلا مستند خطأ وقيل يجوز ان يحصل من غير مستند بان يلهموا الاتفاق على صواب وادعى قائله وقوع صور من ذلك كما قال المصنف معترضا به على الآمدى فى قوله الخلاف فى الجواز دون الوقوع (مسئلة الصحيح امكانه) اى الاجماع وقيل انه ممتنع عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وقول كلمة واحدة فى وقت واحد واجيب بان هذا الاجامع لهم عليه لاختلاف شهواتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعى اذ يجمعهم عليه الدليل (و) الصحيح (انه) بعد امكانه (حجة فى الشرع) قال تعالى ومن يشاقق الرسول الآية توعد فيها على اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم اوفعلهم فيكون حجة وقيل ليس بحجة لقوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول اقتصر على الرد الى الكتاب والسنة قلنا وقد دل الكتاب على حجيته كما تقدم (و) الصحيح (انه) بعد حجيته (قطعى) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على انه اجماع

كما لا يخفى على انه يمكن كونهما فى حيزانه بلوازعطفهما على قد يكون فى أمر دنيوى أى وانه لا يشترط له امام معصوم وانه لابدله من مستند وليس فى كلام المصنف ولا الشارح ما ينافى ذلك * الثانى انه قد يرد عليه ان هذا اشارة الى نفى مذهب الروافض لكن ما أشار اليه غير مطابق لمذهبهم فانهم ذهبوا الى أنه لا اجماع وان الحجة فى قول الامام المعصوم وكلام المصنف يدل على اعترافهم بالاجماع مع اشتراط الامام المعصوم فيه ويجاب بانه لا يتعين أن يكون اشارة الى نفى مذهبهم بل يجوز أن يكون اشارة الى رده بابلغ رد حيث أفاد ان الاجماع أمر ثابت وانه لا يتوقف على امام معصوم ردا لقولهم بعدم ثبوته وان الحجة فى قول الامام المعصوم والى عدم حجية قول الامام المعصوم حيث أشعر كلامه بانه لو وجد كان من جملة المجمعين فانه مشعر بعدم حجية قوله بمجرده واياك ان يلتبس عليك الفرق بين نفى مذهبهم ورده فتامل (قوله ولابدله من مستند) قال شيخنا الشهاب اى لابد لحجيته والتمسك به من مستند والا فحقيقة الاجماع توجد بدون ذلك بلا ريب اه (قوله فان القول فى الدين الخ) أقول هذا لا يشمل الاجماع فى الدنيوى وكان يمكن التعميم فنقول فان اثبات الشئ بلا مستند خطأ فليتامل (قوله مسئلة الصحيح امكانه) اى عادة بدليل قول الشارح وقيل انه ممتنع عادة (فان قلت) لا فائدة لهذا الكلام بل هو تكرار محض اذ قد علم من مواضع من كلامه تقدمت امكانه وانه حجة كقوله لا بمعنى افتقار الحجية وقوله وان الاجماع المنقول بالآحاد حجة وقوله وانه لو لم يكن الا واحد لم يحتج به وقوله والصحيح حجة (قلت) يمكن أن يقال انه مع كونه توطئة لقوله وانه قطعى الخ ليقع الارتباط صريحا يفيد من البيان ما لا تفيده تلك المواضع ماعدا الاخير منها اذ ذكر الحكم على وجه الاستقلال أبلغ فى بيانه من مجرد الاعلام بانه علم من التعريف اذ قد يدل التعريف على ما لا يطابق الواقع كما تقدم وأيضا فالخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدم وأما الاخير منها فهو مفروض فى الاجماع السكوتى وهو وان فهم منه حكم غيره بالاولى لكن التصريح أقوى من المفهوم (قوله وأجيب الخ) فان قلت يجاب أيضا بانه ان أريد الاكل دفعة فى وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استحالته لا يضر لان الاتفاق الذى هو معنى الاجماع لا يشترط أن يقع دفعة واحدة فى وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالبا أو دائما وان أريد ولو على التدريج فلا نسلم استحالته قلت قد يدفع ذلك بان الاتفاق على أكل طعام واحد ولو على التدريج يتوقف على ترك أكل غيره مطلقا قبله والا انتفى الاتفاق المذكور لكن صدور ترك أكل الغير من الجميع قبل اكل ذلك الطعام بحيث يتحقق الاتفاق عليه غير متصور فى العادة فليتامل (قوله وانه حجة) فيه اشعار بالوقوع وان لم يكن نصا فيه (قوله وانه قطعى حيث اتفق المعتبرون) فيه امران * الاول ان ظاهره انه قطعى وان كان مستنده ظنيا ويصرح به مقابلته بقول الامام والآمدى مع احتجاجهما بما ذكره الشارح وقد استدل فى المختصر وشروحه على انه حجة قطعية بوجوه منها انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع فى شرعى من غير قاطع فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ولا يرد على ذلك ان فيه اثبات الاجماع بالاجماع ولا اثبات الاجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الاجماع لان وجوب ثبوت ذلك النص

مستفاد من الاجماع على القطع بالتخطئة وذلك دور وذلك لان المدعى ان الاجماع حجة والذى اثبتنا به ذلك هو وجود نص قاطع دل على ذلك النص وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا تتوقف على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة ومنها ما استدل به الغزالى وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتى على الخطا والاستدلال به من وجهين * الاول تواتر المعنى فانه جاء بروايات كثيرة نحو لا تجتمع امتى على الضلالة لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية فهى وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به * والثانى تلقى الامة لها بالقبول فلولا انها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها واستحسن فى المختصر الوجه الاول دون الثانى لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الآحاد وضعفهما على الوجه الاول الامام كما قاله الاسنوى فقال التواتر المعنوى بعيد لانا لا نسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وبتقديره فهو انما يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولا يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد فى كل الاحاديث اه * والثانى قال الكورانى فى شرحه واذا ثبت كونه حجة فهو دليل قطعى فيما اتفق المعتبرون بكسر الباء أى المجتهدون كما اذا صرح كل منهم بالحكم لا حيث اختلفوا كما فى السكوتى وكان الاولى أن يقول لا حيث لم يتفقوا لان الساكت لا يوصف بالخلاف اه (وأقول) هذا منه نص واضح على أنه ما عرف أصل معنى المتن فانه توهم أن المعتبرين بمعنى المجتهدين المجمعين على الحكم فضبطه بكسر الباء ولما أشكل عليه حينئذ قول المصنف لا حيث اختلفوا كالسكوتى فان معناه على هذا التوهم أن المجتهدين فى الاجماع السكوتى مختلفون بمعنى أن الساكت منهم خالف من صرح وهو غير صحيح اذ لا مخالفة من الساكت اعترضه بانه كان الاولى أن يقول ما ذكر وهذا منه خطأ على خطا والصواب فتح باء المعتبرين وأن معنى كلام المصنف ان الاجماع قسمان قسم اتفق الائمة المعتبرون أى المعتدّ بهم على أنه اجماع كالاجماع الذى صرح فيه جميع المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه وقسم اختلفوا فى أنه اجماع وهو غير ما ذكر كالسكوتى والحاصل ان المعتبرين فى كلام المصنف وصف للمتفقين على أن اتفاق المجتهدين على الحكم اجماع والمختلفين فى انه اجماع وانما وصفهم بالمعتبرين اشارة الى عدم الاعتداد بالمخالف فان بعضهم خالفهم فى الحجية والى أن مخالفة ذلك البعض فى الحجية لا تنافى القطع لعدم الاعتداد بمخالفته لضعف شبهته فصارت مخالفتهم كالعدم خلافا لما توهمه الكورانى من أنه وصف لنفس المجتهدين المتفقين على الحكم أو المختلفين فيه وهذا دليل قاطع على تصديه لشرح الكتاب قبل اتقانه معناه ومن هو كذلك فتصديه لمنازعة مثل المصنف والشارح من أعجب العجائب وأقبح المصائب (قوله لاحالة العادة خطأهم جملة) قد يشكل فيما لو كان المجمعون اثنين مثلا فقط بان انحصر المجتهدون فى اثنين وصرح كل منهم بالحكم وكان مستندهما احادا مثلا أو متواترا ظنى الدلالة ثم رأيت ابن الحاجب بعد أن استدل على القطعية بانهم أجمعوا على القطع بتخطئة

كان صرح كل من المجمعين بالحكم الذى اجمعوا عليه من غير ان يشذ منهم احد لاحالة العادة خطأهم جملة (لا حيث اختلفوا) فى ذلك (كالسكوتى وما ندر مخالفه) فهو على القول بانه اجماع يحتج به ظنى للخلاف فيه (وقال الامام) الرازى (والآمدى) انه (ظنى مطلقا)

مخالف الاجماع الى آخر ماتقدم فى تقريره أورد عليه ان مقتضاه ان الاجماع انما يكون حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه وأجاب بما شرحه العضد بان الدليل ناهض فى اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانهم خطؤا المخالف مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع فى الجملة وقد صح اه وقد يفهم تصوير المسئلة بما اذا بلغ المجمعون عدد التواتر من تعبير المصنف بالمعتبرين لمخالفة امام الحرمين اذا لم يبلغوا عدد التواتر والظاهر انه من المعتبرين ومن قوله كالسكوتى ومانذر مخالفه اذ التمثيل يقتضى بقاء شئ آخر ككالذى لم يبلغ المجمعون فيه عدد التواتر فليتامل (قوله والاجماع عن قطع غير محقق) قد يجاب عن هذا بالمنع مستندا بما يعلم مما تقدم عن المختصر وشرحه من قولهم فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع (قوله وخرقه حرام) أقول هذا فى القطعى وكذا فى الظنى بغير دليل راجح عليه كما هو ظاهر (قوله واحداث التفصيل) قال شيخنا الشهاب هذا يغنى عنه ماقبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب (وأقول) لما كان المفصل موافقا لكل من القولين فى شق كان جوازه مطلقا مظنة التوهم القوى فاحتاج المصنف الى التصريح دفعا لذلك التوهم فلا وجه للاعتراض بان هذا يغنى عنه ماقبله اذ ما يقصد به دفع التوهم ولاسيما اذا قوى كما هنا لا يعد مستغنى عنه اذ دفع التوهم من المطلوب المتأكد كما لا يخفى ثم رأيت الكمال ذكر أن الشارح نبه بقوله فى مسئلة عقب قول المصنف ثالث وقوله بين مسئلتين عقب قوله والتفصيل على الفرق بين احداث القول الثالث وبين احداث التفصيل بان متعلق الاقوال فى الاولى واحد ومتعلق التفصيل متعدد دفعا لما توهمه بعضهم من اتحاد مسئلتى احداث القول واحداث التفصيل اه ويخرج منه جواب آخر وهو انه لما اختلف تصوير المسئلتين فى كلامهم كان الاقتصار على احداهما موهما ايهاما قويا ترك الاخرى وان حكمها بخلاف حكم المذكورة وهذا يقتضى تاكد الجمع بينهما دفعا لذلك الايهام (قوله ان خرقاه) قال العراقى كغيره فى مسئلة احداث التفصيل وذلك أى لزوم الخرق فى صورتين الاولى أن يصرحوا بعدم الفرق بينهما الثانية أن يتحد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان العلماء بين مورث لهما ومانع والجامع بينهما عند الطائفتين كونهما من ذوى الارحام فلا يجوز منع واحدة وتوريث أخرى فان التفصيل بينهما خارق لاجماعهم فى الاولى نصا وفى الثانية تضمنا ويجوز التفصيل فيما عدا هاتين الصورتين اه وعبارة المنهاج اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق ان نصوا أى صرحوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا أى وان لم ينصوا ولا اتحد الجامع جاز والا أى ولو لم يجز حينئذ يجب على من ساعد مجتهدا فى حكم المساعدة فى جميع الاحكام اه قال الاسنوى كغيره ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين فى حكم احدى المسئلتين اه وبين أولا أن ماذكره فيما اذا لم ينصوا ولا اتحد الجامع هو المرجح فى المنتخب والحاصل واختيار صاحب المنهاج ولما بسط القرافى الكلام على ذلك فى شرح المحصول قال فيتحصل انه متى تعدد الخلاف والمدارك جازت المخالفة اجماعا ومتى ارتفع الخلاف واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف اجماعا ومتى تعدد الخلاف فى الحكم واتحد

لان المجمعين عن ظن لا يستحيل خطؤهم والاجماع عن قطع غير متحقق (وخرقه) بالمخالفة (حرام) للتوعد عليه حيث توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فى الآية السابقة (فعلم تحريم احداث) قول (ثالث) فى مسئلة اختلف أهل العصر فيها على قولين (و) احداث (التفصيل) بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر (ان خرقاه) أى ان خرق الثالث والتفصيل الاجماع بان خالفا ما اتفق عليه أهل العصر بخلاف ما اذا لم يخرقاه

(وقيل) هما (خارقان مطلقا) أى أبدا لان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل
بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه وأجيب بمنع الاستلزام فيهما مثال الثالث الخارق ما حكى
ابن حزم ان الاخ يسقط
الجد وقد اختلف الصحابة
فيه على قولين قيل يسقط
بالجد وقيل يشاركه كاخ
فاسقاطه بالاخ خارق لما
اتفق عليه القولان من
ان له نصيبا ومثال الثالث
غير الخارق ما قيل يحل
متروك التسمية سهوا لا عمدا
وعليه ابو حنيفة ومالك
وقد قيل يحل مطلقا وعليه
الشافعى وقيل يحرم مطلقا
فالفارق بين السهو والعمد
موافق لمن لم يفرق فى بعض
ما قاله ومثال التفصيل
الخارق ما لو قيل بتوريث
العمة دون الخالة أو العكس
وقد اختلفوا فى توريثهما
مع اتفاقهم على ان العلة
فيه أو فى عدمه كونهما من
ذوى الارحام فتوريث
احداهما دون الاخرى
خارق للاتفاق ومثال
التفصيل غير الخارق ما قيل
تجب الزكاة فى مال الصبى
دون الحلى المباح وعليه
الشافعى وقد قيل تجب
فيهما وقيل لا تجب فيهما
فالمفصل موافق لمن لم يفصل
فى بعض ما قاله (و) علم من
حرمة خرق الاجماع (أنه
يجوز احداث دليل)
لحكم أى اظهاره
(أو تاويل) لدليل ليوافق
غيره (أو علة) لحكم غير ما ذكروه من الدليل والتاويل والعلة لجواز تعدد المذكورات (ان لم

المدرك نفيا واثباتا امتنع التفريق فى تلك الاقوال كما قلنا فى التوريث اه ويتلخص من ذلك أن اقتصارهم فى شقى الخلاف على مدرك واحد كما فى مسئلة التوريث المذكورة امتنع التفصيل والاستناد فيه الى مدرك آخر فليتامل (قوله وقيل هما خارقان مطلقا) أقول لم يقل وقيل مطلقا لانه يوهم أن المعنى وقيل يحرم خرقا أولا فينافى مقصود هذا القيل من ان الخرق لازم لهما عنده ولا وقيل خارقان لانه حينئذ ان اراد الاطلاق فالعبارة توهم خلافه او التقييد كان خلاف غرض هذا القيل ولا وقيل يحرمان مطلقا اذ لا يفيد أنهما خارقان مطلقا كما هو مقصود هذا القيل (قوله اى ابدا) اقول فسر الاطلاق بذلك دفعا لتوهم انه فى مقابلة التفصيل المستفاد من قوله ان خرقاه فيكون معناه سواء خرقاه اولا وهو فاسد كما هو ظاهر (قوله ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم ان الخرق قد يكون باعتبار العلة بان تتحد علة الخلاف كما فى مثال التوريث فان العلة على القولين واحدة وهى كونهما من ذوى الارحام فاتحادها بمنزلة تصريحهم بانه لا فرق بينهما كما قال الاسنوى كالامام واتباعه فصار ذلك بمنزلة قولهم لا تفصلوا بينهما اه ولو قالوا ذلك امتنع التفصيل بلا نزاع كما قاله اعنى الاسنوى ايضا قال ولهذا جزم به الامام فى المحصول وقال فى الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب يعنى المنهاج والمنتخب يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن اه (قوله وعلم من حرمة خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل الخ) أقول فيه بحث اذ لا ارتباط بين حرمة الخرق وجواز الاحداث المذكور ليكون الثانى معلوما من الاول بل يجوز أن يحرم الاحداث الغير الخارق لمعنى يقتضى حرمته وان كان الخرق حراما اللهم الا أن يكون المراد أنه يفهم من حرمة الخرق جوازه ما لا خرق فيه الا لمقتض آخر ولا مقتضى هنا فى الواقع أو بالنظر للاصل فليتامل (قوله أى اظهاره) أى ليس المراد حقيقة الاحداث لوجود الدليل أو العلة فى نفس الامر (فان قلت) لو كان الدليل القياس وفسر بفعل المجتهد بالفعل على ما سياتى فيه كان هناك احداثا حقيقة (قلت) هذا نادر فى الجملة وعلى احتمال فى معنى القياس غير مقطوع به فلم ينظر اليه وقضية كلامه حمل الاحداث هنا على مجرد الاظهار وهو ظاهر ان حمل التاويل على وصف الدليل أعنى كونه مؤولا أى مصروفا عن ظاهره فان حمل على ما هو وصف المجتهد فحقيقة الاحداث متحققة بالنسبة اليه وقضية ذلك أن يكون الاحداث مستعملا فى معنييه (قوله وأنه يمتنع ارتداد الامة فى عصر سمعا) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال وفى قول المصنف وانه يمتنع أى يستحيل نظر لا يخفى اذ الامتناع معلوم من الدليل السمعى لا من حرمة الخرق وحدها فان المعلوم منها حرمته لا استحالته فتامل اه (وأقول) جوابه انه علم من الحرمة بمعونة ملاحظة مقدمة معلومة وهى ما ثبت بدليل السمع من ان الامة لا تجتمع على ضلالة ومثل ذلك غير عزيز كما لا يخفى على المتصفح لكلامهم والحاصل ان العلم المذكور اعنى العلم بامتناع الارتداد يتوقف على أمرين كون الارتداد ضلالة وامتناع اجتماعهم على الضلالة والامر الاول معلوم من هذا المحل لانه علم منه حرمة الارتداد لانه خرق والحرمة ضلالة والامر الثانى معلوم من محل آخر فكان هذا المحل منشأ العلم المذكور لانه يعلم منه ان ارتداد الامة ضلالة لانه خرق وقد تقرر هنا ان الخرق حرام فهو ضلالة فيعلم امتناعه بملاحظة ما هو

معلوم من امتناع اجتماعهم على الضلالة بدليل السمع ومن هنا يظهر ان ما هنا منشأ للعلم بامتناع ارتدادهم سمعا فتقييد المصنف الامتناع المعلوم مما هنا بقوله سمعا صحيح دقيق فتامله وقال شيخنا الشهاب فى قول الشارح الذى من شان الأئمة بعده ان لا يخرقوه مانصه يريد بهذا توجيه ترتب امتناع الردة على حرمة خرق الاجماع وفيه ايضا اشارة الى ان امتناع خرقه بالعادة لا بالعقل اهـ وحاصل هذا التوجيه الذى جعل كلام الشارح المذكور اشارة اليه ان امتناع ارتداد الامة معلوم مما هنا بواسطة مقدمة معلومة وهى ان من شان الأئمة ان لا يجتمعوا على خرق الاجماع بمعنى ان العادة قاضية بعدم اجتماعهم عليه فحاصل الكلام أن الخرق حرام والعادة قاضية بعدم اجتماع الائمة عليه فهى قاضية بعدم ارتدادهم لانه من الخرق الحرام المنفى اجتماعهم عليه بالعادة وملخصه ان ارتدادهم اجتماع على الخرق وهو منفى عنهم بالعادة فينتفى ارتدادهم بالعادة ويمكن أن يجعل هذا اشارة الى قياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى والتقدير لو ارتدوا لاجتمعوا على الخرق لكن اجتماعهم على الخرق لا يقع عادة فارتدادهم كذلك هذا ولكن هذا التوجيه لم يظهر منه معلومية كون الامتناع بالسمع ولا يبعد أن يجعل كلام الشارح اشارة الى ما قلناه فقوله الذى من شان الائمة بعده أن لا يخرقوه اى أن لا يجتمعوا على خرقه لكون ذلك الاجتماع اجتماعا على ضلالة وهو منفى عنهم عادة بالسمع فليتامل وجعل الكمال قوله الذى من شأن الائمة الخ اشارة الى تقييد الاجماع بما اتفق المعتبرون على انه اجماع احترازا عما لو اختلفوا فيه كالسكوتى وما ندر مخالفه قال لان القائل بانه ليس اجماعا من الائمة لا يبالى بخرقه لانه عنده ليس بحرام انتهى (وأقول) فيه نظر لان مفهومه حرمة خرقهما على القول بأنه اجماع وحينئذ فلا يتجه اخراجهما من كلام المصنف ومحل حرمة خرقهما على انهما اجماع مالم يعارضهما دليل أرجح كما فى سائر الظنيات فليتأمل (قوله وقيل يجوز ارتدادهم شرعا) قال شيخنا الشهاب الاحسن يمكن لما لا يخفى انتهى (وأقول) ان كان وجه ذلك ان الذى يقابل الامتناع هو الامكان لا الجواز فيتوجه عليه أن الجواز العقلى بمعنى الامكان لا فرق بينهما أو ان التعبير بالجواز يوهم الجواز الشرعى فيتوجه عليه ان هذا التوهم كالعدم لانه لا يفهم من الجواز فى أمثال هذه المقامات ولا سيما مع المقابلة بالامتناع الا الامكان وقوله شرعا قال شيخنا المذكور بمعنى ان أدلة الشرع ليس فيها ما يمنع ارتدادهم أى يحيله (قوله وأجيب بان معنى الحديث الخ) قال الكمال وحاصل الجواب أن اسم الامة صادق عليهم قبل الارتداد فاصدق الامة قبله يمتنع أن يقع منهم لانه اجتماع على ضلالة فنفى الوقوع بالحديث انتهى (وأقول) كان ملخصه أن من صدق عليهم اسم الامة امتنع أن يقع منهم الارتداد بعد ذلك الصدق (فان قلت) لو حمل ما قاله مقابل الصحيح فى التوجيه على أن المقصود به المنع والتقدير لا نسلم ان فى الحديث ما يمنع من ذلك لم لا يجوز أن يكون المراد أن الامة فى حال صدق اسم الامة عليها لا تجتمع على ذلك لم يندفع بمجرد الجواب المذكور لانه مجرد دعوى يحتاج الى الاثبات (قلت) يمكن اثباته بوجه ظاهر لعله انما تركه لوضوحه وهو أنه لما استحال صدق اسم الامة حال الارتداد امتنع ارادته فى الحديث لعدم الحاجة الى بيانه لظهوره فلا فائدة فيه هذا ويمكن أن يجعل

يخرق) ماذكر ماذكروه بخلاف ما اذا خرقه بان قالوا لا دليل ولا تاويل ولا علة غير ما ذكرناه (وقيل لا) يجوز احداث ماذكر مطلقا لانه من غير سبيل المؤمنين المتوعد على اتباعه فى الآية وأجيب بان المتوعد عليه ما خالف سبيلهم لا مالم يتعرضوا له كما نحن فيه (و) علم من حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه (أنه يمتنع ارتداد الامة) فى عصر (سمعا) لخرقه اجماع من قبلهم على وجوب استمرار الايمان والخرق يصدق بالفعل والقول كما يصدق الاجماع بهما (وهو) أى امتناع ارتدادهم سمعا (الصحيح) لحديث الترمذى وغيره ان الله لا يجمع أمتى على ضلالة وقيل يجوز ارتدادهم شرعا كما يجوز عقلا وليس فى الحديث ما يمنع من ذلك لانتفاء صدق الامة وقت الارتداد واجيب بأن معنى الحديث انه لا يجمعهم على ان يوجد منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد (لا اتفاقها) اى الامة فى عصر (على جهل ما) أى شئ (لم تكلف به)

حاصل الجواب ان الله لا يجعل الامة بحيث يجتمعون بعد على الارتداد أى لا يهيئهم لذلك لا يقال هذا مبنى على اعتبار الاستعداد ونحن لا نقول به لانا نقول الاستعداد بخلق الله تعالى مما نقول به اذ لا محذور فيه على أصولنا (قوله بان لم تعلمه) اشارة الى أن المراد الجهل البسيط وهو عدم العلم بالشئ لا المركب الذى هو ادراك الشئ على خلاف ما هو به اذ لا موقع لارادته هنا (قوله كالتفضيل بين عمار وحذيفة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ التفضيل وان كان غير مكلف به أى بفعله لكن لم يتفقوا على جهله اذ لا معنى لجهله بل المتفق على جهله كون أحدهما على التعيين أفضل وهو غير التفضيل قطعا وموضوع المسئلة هو الشئ الذى اتفق على جهله لعدم التكليف به فتأمل انتهى (وأقول) هو نظر ضعيف فانه بعد كونه مناقشة فى مثال مندفع بانه مبنى على ان المراد تفضيلنا وليس كذلك بل المراد تفضيل الله تعالى أحدهما على الآخر وهو مما يجهل اذ يمكن أن لا نعلم أنه فضل أحدهما على الآخر اجمالا أو تفصيلا ولجهله معنى أى معنى ولو سلم أمكن جعل التفضيل فى المثال بعد ارادة التفضيل على التعيين بمعنى الحاصل بالمصدر ومثله كثير (قوله اما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعا) أقول لقائل أن يورد على القطع قول المصنف فى أوائل الكتاب وفى بقاء المجمل غير مبين اقوال ثالثها الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته فانه يفيد ولا بجواز بقائه المستلزم الجهل به اللهم الا أن يقال لا يلزم من عدم تبيينه الجهل به لجواز أن يعلم بطريق ما وان لم يبينه الشارع وفيه نظر والوجه ان يجاب بان المراد هنا بما كلفت به ما تعلق بها على وجه التنجيز فليتأمل (قوله وفى انقسامها) اى امتناعه أو جوازه كما أشار اليه الشارح وقوله متشابهتين كانه أراد بالتقييد به تحرير محل النزاع قال القرافى فى شرح المحصول هذه المسئلة لها ثلاث حالات حالتان متفق عليهما وحالة مختلف فيها فالمتفق عليهما اتفاقهم على الخطا فى المسئلة الواحدة من الوجه الواحد لا يجوز اجماعا واتفاقهم على الخطا فى مسئلتين متباينتين مطلقا يجوز اجماعا فتخطئ الشافعية والمالكية فى مسئلة الجنايات والحنفية والحنابلة فى مسئلة العبادات هذا لم يقل أحد باستحالته والمختلف فيها المسئلة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فان القتل والرق كلاهما مانع من الميراث غير أنه ينقسم قسمين رق وقتل فهل يجوز أن يخطئ بعض فى احد قسمى هذا الحكم فيقول القاتل يرث والعبد لا يرث فيخطئ فى الاول ويصيب فى الثانى ويقول الآخر العبد يرث والقاتل لا يرث فيخطئ فى الاول دون الثانى فيكون القسمان من الامة قد أخطآ فى قسمين لشئ واحد فمن لاحظ اجتماع الخطا فى شئ واحد باعتبار أصل المانع المنقسم منع المسئلة ومن لاحظ تنوع الاقسام وتعددها وأعرض عن المنقسم جوز ذلك فانه فى شيئين من نوع المجمع عليه انتهى (قوله الذى من شأن الائمة بعده أن لا يخرقوه) هذا توجيه لترتب العلم بالنفى فى قوله لا اجماع يضاد اجماعا سابقا على العلم بحرمة خرق الاجماع على ما تقدم تفصيله فى نظيره (فان قلت) لم ذكر هذا هنا وفى مسئلة امتناع الارتداد السابقة وتركه فى قوله السابق وأنه يجوز احداث دليل الخ (قلت) لانه لا موقع له هناك لان عدم الخرق لا يدل على جواز ما ذكر ويدل على عدم وقوع الارتداد ووقوع اجماع يضاد السابق (قوله وانه لا اجماع يضاد اجماعا سابقا) أى لا يجوز اجماع على حكم اجمع على ضده قال المحشيان لانه يستلزم تعارض قاطعين

بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة فانه لا يمتنع (على الاصح لعدم الخطا) فيه وقيل يمتنع والا كان الجهل سبيلا لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل وأجيب بمنع انه سبيل لها لان سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم الشئ ليس من ذلك اما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعا (وفى انقسامها) أى الأمة (فرقتين) فى كل من مسئلتين متشابهتين (كل) من الفرقتين (مخطئ فى مسئلة) من المسئلتين (تردد) للعلماء (مثاره هل أخطأت) نظرا الى مجموع المسئلتين فيمتنع ماذكر لانتفاء الخطا عنها بالحديث السابق أو لم يخطئ الا بعضها نظرا الى كل مسئلة على حدة فلا يمتنع وهو الاقرب ورجحه الآمدى وقال ان الاكثرين على الاول (و) علم من حرمة خرق الاجماع الذى من شان الائمة بعده ان لا يخرقوه (أنه لا اجماع يضاد اجماعا سابقا خلافا للبصرى) ابى عبد الله فى تجويزه ذلك قال لانه لا مانع من كون الاول مغيا بوجود الثانى

بناء على ان الاجماع قطعي وتعارض القاطعين محال كما ذكره الشارح زاد الكمال فقول المتن اذ لا تعارض بين قاطعين متعلق بما قبله من المسئلتين اه وقضيته ذلك جواز التضاد المذكور اذا كان الاجماع ظنيا كالسكوتي وقد نقل السيد السمهودي ما تقدم عن الكمال ثم قال والذي يظهر في توجيهه أي ما ذكره المصنف ان احد الاجماعين المتضادين خطأ قطعا واجتماع الامة على الخطأ ممتنع بحديث لا تجتمع أمتي على ضلالة سواء قلنا ان الاجماع قطعي أو ظني انتهى وقضيته امتناع ذلك في الظني ايضا ولا ينافيه جواز مخالفة السكوتي للدليل لانه لا يلزم عليه تخطئة الامة بخلاف ما هنا فليتأمل (قوله بناء على الصحيح انه قطعي) هذا مأخوذ من قول المصنف اذ لا تعارض الخ وهو احتراز عن الظني كالسكوتي فيعارضه الدليل كسائر الظنيات ويؤخذ من ذلك تقييد قوله لا اجماع يضاد اجماعا سابقا بكون السابق قطعيا ومن هنا يظهر ان هذا اعم من ذلك لانه جمع بينهما اهتماما وبيانا لخلاف البصري وقد جعل شيخنا الشهاب ما هنا من عطف العام على الخاص أي بناء على قول او بحسب المعنى فليتأمل (قوله وانه لا يعارضه دليل لا قطعي ولا ظني) اقول فيه امران * الاول ينبغي ان المراد لا يعارضه معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفا والا فلا مانع من وجود دليل ظني يدل على خلافه دلالة ظنية * الثاني في كلام ابن الحاجب وشراحه التصريح بتقديم الاجماع على النص القاطع فانه قال ومنها أي ومن الادلة على ان الاجماع حجة قطعية اجمعوا على تقديمه على القاطع أي النص القاطع كما افصح به الاصفهاني فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان فان القاطع مقدم اه أي انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غيره فلو لم يكن الاجماع الذي قدموه على النص القاطع قاطعا لزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع وحينئذ يكون الاجماع على تقديمه معارضا لاجماعهم على ان القاطع مقدم على غيره وذلك باطل لان العادة تمنع وقوع مثل هذا التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين ولا يخفى ان تقديمه على النص القاطع فرع التعارض فهذا قاطع عارضه وهو مناف لقول المصنف وانه لا يعارضه دليل اذ لا تعارض بين قاطعين (فان قلت) كلام ابن الحاجب في نص قاطع المتن فقط (قلت) هذا لا يوافق سياقه كما لا يخفى فليتأمل (قوله اذ لا تعارض بين قاطعين) ينبغي ان يرجع هذا لكل من قوله وانه لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل قطعيا وقوله وانه لا اجماع يضاد اجماعا الخ لانه مفروض في القطعي وان يختص قوله ولا قاطع ومظنون بقوله لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل ظنيا ويمكن ان يرجع لما قبله أيضا بناء على فرض احد الاجماعين قطعيا والآخر ظنيا وفيه تكلف فليتأمل (قوله لا تدل على انه عنه) فيه امران الاول قال السيوطي قال القاضي عبد الوهاب ومحل الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا فهو عنه بلا خلاف اه (واقول) فيه نظر لجواز ان يكون عن غيره أيضا ولا يلزم من تواتره ان يستندوا اليه ولا ان يبلغهم لا يقال ان لم يبلغهم انقطع تواتره لان هذا ممنوع لجواز ان يبلغ من عدا المجتهدين دونهم وعبارة العراقي عن القاضي عبد الوهاب في المسئلة تفصيل ان كان الخبر متواترا فهو مستندهم كما يجب اجماعهم على العمل بموجب النص ولذلك تصرف الرسول عليه الصلاة والسلام بما يقتضيه النص يكون امتثالا له والخلاف في المسئلة انما هو في أخبار

(وانه) أي الاجماع بناء على الصحيح أنه قطعي (لا يعارضه دليل) لا قطعي ولا ظني (اذ لا تعارض بين قاطعين) لاستحالة ذلك (ولا) بين (قاطع ومظنون) لالغاء المظنون في مقابلة القاطع (وأن موافقته) أي الاجماع (خبرا لا تدل على انه عنه) لجواز أن يكون عن غيره ولم ينقل لنا استغناء بنقل الاجماع عنه

الآحاد

(بل ذلك) أى كونه عنه (هو الظاهر ان لم يوجد غيره) عمنا، اذ لابد له من مستند كما تقدم فان وجد فلا لجواز أن يكون الاجماع عن ذلك الغير وبل هنا انتقالية لا ابطالية وعطف هاتين المسئلتين على ماقبلهما وان لم تنبنيا على حرمة خرق الاجماع تسمح ولو ترك منهما أنه وأن سلم من ذلك مع الاختصار *(خاتمة)* جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة) وهو مايعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر (كافر قطعا) لان جحده يستلزم تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم فيه بياض بالاصل وما اوهمه كلام الآمدى وابن الحاجب من ان فيه خلافا ليس مرادا لهما (وكذا) المجمع عليه (المشهور) بين الناس (المنصوص) عليه كحل البيع جاحده كافر (فى الاصح) لما تقدم وقيل لا لجواز ان يخفى عليه (وفى غير المنصوص) من المشهور (تردد) قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز ان يخفى عليه (ولا يكفر جاحد) المجمع عليه (الخفى) بان لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف (ولو) كان الخفى (منصوصا) عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فانه قضى به النبى صلى الله عليه وسلم كما رواه البخارى ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعا

الآحاد وهى اقسام ان علم ظهور الخبر وانهم عملوا بموجبه لاجله جزمنا بذلك او نعلم ظهوره بينهم وعملهم عند ظهوره ولا نعلم ان عملهم لاجله والثالث ان لا يكون ظاهرا بينهم الا انهم عملوا بالحكم الذى تضمنه ففى القسم الثانى ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم وأما الثالث فلا يدل على انهم عملوا لاجله اه الثانى قال الزركشى انظر فى هذه المسئلة مع ماتقدم فى مبحث الاخبار فى قوله وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه فانهما متقاربان وقال الولى العراقى تلك فى الاستدلال بذلك على صحة الخبر وهذه فى تعيين كونه سند الاجماع (قوله أى كونه عنه) قال شيخنا الشهاب هذا ليس مدلولا للموافقة بل هو مدلول عدم وجود غيره (واقول) ان اراد الاعتراض فانتفاؤه ظاهر فان واحدا من كلام المصنف والشارح لم يقتض انه مدلول الموافقة (فان قلت) بل كلام المصنف يقتضى ذلك فانه لما نفى دلالته على انه عنه بقوله لا يدل على انه عنه فحيث اضرب الى الاثبات بقوله بل ذلك هو الظاهر فقد أفاد دلالته على انه عنه (قلت) المراد بالدلالة الاستلزام أى لا يدل عليه دلالة الملزوم على لازمه (فان قلت) فحينئذ يتناقض كلام المصنف لانه نفى الاستلزام بقوله لا يدل على انه عنه ثم اثبته بقوله بل هذا هو الظاهر (قلت) المنفى اولا الاستلزام القطعى والمثبت ثانيا هو الاستلزام الظنى فلا اشكال *(خاتمة)* *(قوله المعلوم من الدين الخ) قال شيخنا الشهاب هل المراد ان استفادته وفهمه من ادلة الدين بالضرورة لكثرتها وتظافرها او ان اضافته للدين والحكم بانه منه بالضرورة يحتمل كل منهما والظاهر الثانى اه واقول

(قوله وما اوهمه كلام الآمدى وابن الحاجب من ان فيه خلافا ليس مرادا لهما) عبارة ابن الحاجب مسئلة انكار حكم الاجماع القطعى ثالثها المختار ان نحو العبادات تكفر اه وعبارة العضد فى تقرير الثالث مانصه ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف فى غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه مصرح به فى المنتهى اه قال السعد انما قال ذلك أى هكذا افهم لان ظاهر كلام المتن والشروح واحكام الآمدى ان فى المسئلة ثلاث مذاهب اولها التكفير مطلقا والثانى عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فالانكار يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء فى انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير ولهذا قال فى المنتهى اما القطعى فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح فى ان الخلاف انما هو فى غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن

جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على

ما ينبغى اه والله تعالى اعلم

بالصواب

تم

عبد الوهاب صالح يحيى

تم الجزء الثالث من الآيات ويليه الجزء الرابع اوله الكتاب الرابع فى القياس

(فهرسة الجزء الثالث من الآيات البينات)

صحيفة

(تمت)

عبد الوهاب صالح يحيى